

JACQUES LE GOFF



A CIVILIZAÇÃO DO OCIDENTE MEDIÉVAL

Coordenação Editorial
Irmã Jacinta Turolo Garcia

Coordenação Administrativa
Irmã Adelir Weber

Coordenação da Coleção História
Luiz Eugênio Vêscio

Coordenação Executiva
Luzia Bianchi

Comitê Editorial Acadêmico
Irmã Jacinta Turolo Garcia – *Presidente*
José Jobson de Andrade Arruda
Luiz Eugênio Vêscio
Marcos Virmond
Glória Maria Palma
Maria Arminda do Nascimento Arruda



A civilização do ocidente medieval

Jacques Le Goff

Tradução
José Rivair de Macedo

 EDUSC



L516c

Le Goff, Jacques.

A civilização do ocidente medieval / Jacques Le Goff ; tradução José Rivaier de Macedo. -- Bauru, SP : Edusc, 2005.
400 p. ; 23 cm. -- (Coleção História)

Inclui bibliografia.

Tradução de: La civilisation de l'occident médiéval, c1964.
ISBN 85-7460-283-3

1. Civilização medieval. 2. Idade Média - História. I. Título. II. Série.

CDD 940.1

ISBN 2-08-081047-2 (original)

Copyright© 1964 B. Arthaud

Copyright© 1982 Flammarion, tous droits réservés

Copyright© (tradução) EDUSC, 2005

Tradução realizada a partir da edição de 2002.

Direitos exclusivos de publicação em língua portuguesa
para o Brasil adquiridos pela

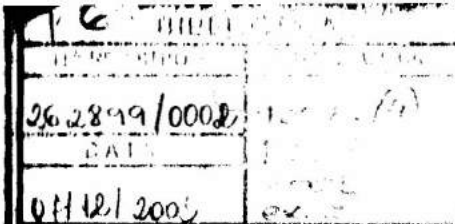
EDITORA DA UNIVERSIDADE DO SAGRADO CORAÇÃO

Rua Irmã Arminda, 10-50

CEP 17011-160 - Bauru - SP

Fone (14) 3235-7111 - Fax (14) 3235-7219

e-mail: edusc@edusc.com.br



SUMÁRIO

7 NOTA DO TRADUTOR

9 INTRODUÇÃO

PARTE 1

Do mundo antigo à cristandade medieval

CAPÍTULO 1

19 A instalação dos bárbaros (séculos 5º-7º)

CAPÍTULO 2

43 A tentativa de organização germânica (séculos 8º-10º)

CAPÍTULO 3

57 A formação da cristandade (séculos 11-13)

CAPÍTULO 4

99 A crise da cristandade (séculos 14-15)

PARTE 2

A civilização medieval

107 GÊNESE

CAPÍTULO 5

123 Estruturas espaciais e temporais (séculos 10^o-13)

CAPÍTULO 6

191 A vida material (séculos 10^o-13)

CAPÍTULO 7

257 A sociedade cristã (séculos 10^o-13)

CAPÍTULO 8

325 Mentalidades, sensibilidades, atitudes (séculos 10^o-13)

365 ORIENTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

367 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

NOTA DO TRADUTOR

Os nomes de locais, pessoas e de obras citados foram vertidos para o português apenas quando possuíam o seu correspondente, quando fossem razoavelmente conhecidos em sua forma portuguesa, ou quando a tradução não afetasse sua sonoridade. Os nomes de livros grafados em latim foram mantidos conforme o original, mas aqueles nomes de textos latinos que aparecem citados em francês foram em geral traduzidos.

A tradução dos nomes de personagens históricos e de certas expressões próprias do vocabulário medieval foram realizadas com base no uso frequente dos mesmos em obras escritas ou traduzidas para o português falado no Brasil. Entretanto, nos casos mais difíceis, e para o esclarecimento de certos termos técnicos e conceitos, seguimos as informações constantes nos seguintes dicionários: LOYN, H. R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990; LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Dir.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: Edusc, 2002; GUGLIELMI, Nilda. *Lexico historico del Occidente medieval: la sociedad feudal*. Buenos Aires: Biblos, 1991; AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

Aproveitamos o ensejo para agradecer publicamente a ajuda que nos foi prestada generosamente pelos integrantes do *atelier* de tradução do Instituto Roche de Idiomas, especialmente pelas Sras. Lazi Morschbacher Machado e Yolanda Mattos.

O Tradutor

INTRODUÇÃO

Aceitei de bom grado o plano da coleção *As grandes civilizações*, que definiu o quadro cronológico e o recorte desta obra. De pleno acordo com Raymond Bloch, Sylvain Contou e Jean Delumeau, centralizei o livro entre os séculos 10^o-13, isto é, ao período da Idade Média Central, que, em perspectiva mais ampla, constituiu um momento decisivo na evolução do Ocidente, no qual se dá a escolha de um mundo aberto em detrimento de um mundo fechado (malgrado as hesitações da Cristandade do século 13^o entre os dois modelos), a opção pelo crescimento (ainda inconsciente e freada pela mentalidade dominada pela idéia de auto-suficiência), a criação de estruturas que continuam fundamentais no mundo de hoje. Este tempo viu nascer a cidade (a cidade medieval difere da antiga, tal qual a da revolução industrial diferirá dela) e a aldeia, o verdadeiro arranque de uma economia monetária, as inovações tecnológicas que capacitaram a exploração rural, o artesanato pré-industrial e a construção em larga escala (charrua dissimétrica de rodas e aiveca, instrumentos de ferro, as aplicações do moinho d'água e do moinho de vento, o sistema das rodas dentadas,¹ o ofício da tecelagem, aparelhos para levantar pesos, sistema de atrelagem "moderno"). Com o aparecimento da máquina com fins utilitários (e não apenas com finalidade lúdica ou militar), elaborou-se também novos modos de domínio do espa-

1 No original, *systeme de la came*. Trata-se de expressão relativa ao emprego dos ressaltos excêntricos, ou rodas dentadas, que permitem transformar o movimento circular contínuo em movimento retilíneo alternativo. (N.T.)

ço e do tempo, principalmente do espaço marítimo, com a invenção do leme de cadaste, a adoção da bússola, de novos tipos de embarcação, o progresso na marcação das distâncias, a noção das horas e a fabricação de relógios para medi-las e anunciá-las. A Igreja mantém e por vezes reforça seu controle ideológico e intelectual, mas a alfabetização progride, o binômio *litterati-il-literati* (instruídos – ignorantes; conhecedores do latim e gente limitada às línguas vernáculas) não opõe mais necessariamente os clérigos aos leigos. Um novo tipo de ensino e de conhecimento, a escolástica, apoiada numa instituição nova, a universidade, continua a ser clerical mas desenvolve o espírito crítico e favorece em suas margens o desenvolvimento de saberes e competências jurídicas e médicas que escapam ao controle da Igreja. Malgrado o caráter supranacional do cristianismo, os homens tendem a se agrupar em nações e em Estados, em torno de dirigentes leigos, sob regime monárquico ou principesco. As estruturas sociais e mentais conferem lugar privilegiado a tipos de organização ternários – o esquema tripartido indo-europeu: os que oram, os que combatem, os que trabalham, ou, mais ainda, com a afirmação do conceito de médio, de intermediário, a trilogia dos grandes, médios e pequenos – ou pluralistas (os estados do mundo, as virtudes e os vícios). As mentalidades mudam: surgem novas atitudes frente ao tempo, ao dinheiro, ao trabalho ou à família, malgrado a força de resistência dos modelos aristocráticos consolidados com a criação do ideal cortês – primeiro código de etiqueta propriamente ocidental –, quaisquer que tenham sido as influências árabes e o influxo das tradições camponesas que se difundem através de um pensamento “folclórico”. A Igreja elabora para esta sociedade um novo humanismo cristão: o do homem humilhado expresso no *Livro de Jó*, aplicando-o em referência à imagem de Deus; transforma a devoção graças ao desenvolvimento do culto marial e à humanização do modelo cristológico; altera a geografia do Além ao interpor o Purgatório entre o Paraíso e o Inferno, privilegiando por este meio a morte e o julgamento individual.

Mas neste desabrochar da Idade Média Central nem tudo foi um mar de rosas, como alguns pretendem. A fome era sempre uma ameaça, a violência era onipresente, as lutas sociais ásperas e constantes, mesmo com o aparecimento de formas mais pacíficas e organizadas de resistência das classes e grupos dominados: a greve em meio artesanal e universitário. A Igreja, in-

quieta mas incapaz de um verdadeiro *aggiornamento** (o que ela denominou reforma), malgrado as novas ordens monásticas cistercienses e mendicantes e os concílios convocados pelo papado, fez uso mais constante da imagem do Inferno e organizou o “Cristianismo do medo” cujos contornos relativos ao período seguinte foram tão bem mostrados por Jean Delumeau. Mas é claro que, ao menos a partir do século 11, não se pode mais falar de uma “idade das trevas” para designar a Idade Média, como se fez entre os séculos 16 e 19, e sim de um período em que nosso tempo prefere reconhecer nossa infância, o verdadeiro começo do Ocidente atual – qualquer que tenha sido a importância da herança judaico-cristã, greco-romana, “bárbara” e tradicional que a sociedade medieval recolheu. Malgrado a real crueldade destes tempos medievais em muitos domínios da vida cotidiana, é cada vez mais difícil aceitar a idéia de que “medieval” seja sinônimo de “atraso” e “selvageria”. Seria mais fácil aceitar que estivesse próximo do primitivo, já que nossa época é fascinada pelo primitivismo. O essencial é a indubitável capacidade criativa da Idade Média.

Embora, segundo penso, o núcleo central da Idade Média esteja situado nos três séculos e meio transcorridos entre o ano mil e a Peste Negra, atualmente eu tenderia a enquadrar esta curta Idade Média numa longa Idade Média que se estende aproximadamente do século 3º até meados do século 19, um milênio e meio em que o sistema essencial continuou a ser o feudalismo, mesmo que se possa distinguir fases por vezes contrastantes. Minha “bela” Idade Média marcada pelo crescimento separa dois momentos de recessão ou estagnação que levaram Emmanuel Le Roy Ladurie a evocar a idéia de uma história (quase) imóvel, mesmo que, evidentemente, como todo historiador, ele se recuse a concebê-la completamente paralizada, o que equivaleria a negá-la. Aliás, nem a Alta Idade Média, que segundo penso remonta ao que na atualidade tem sido denominado de Antiguidade Tardia, nem o ecossistema de Le Roy Ladurie para o período conhecido nos bancos escolares como “era moderna”, não me parecem simples períodos de declínio ou de estagnação da História. Mesmo que, em meu modo de ver, se tenha exagerado o alcance dos renascimentos (tanto o dos carolíngios quanto o dos humanistas), o século 9º

* Atualização, adaptação. (N.T.)

e o século 16, o século de Carlos Magno e o de Carlos V, para falarmos como Voltaire, foram tempos de inovação. Mas o essencial é, para a Cristandade latina, este longo equilíbrio do modo de produção feudal dominado pela ideologia cristã, que se prolonga do fim da Antiguidade clássica até a Revolução Industrial, com suas crises e suas inovações.

Deste modo, minha Idade Média encontra-se fortemente enraizada na longa duração e animada por um vivo movimento, e o paradoxo é apenas aparente. O sistema que descrevi se caracteriza pela passagem da subsistência ao crescimento. Ele produziu excedentes mas não soube reinvesti-los. Em nome do valor atribuído à largueza, gastou e dissipou os frutos das colheitas e os monumentos – o que é belo –, e os homens – o que é triste. Não soube o que fazer com o dinheiro, pressionado pelo desprezo dos adeptos da pobreza voluntária e pelas condenações da usura por parte da Igreja.

Entretanto, entre os séculos 11 e 14, o Ocidente viu ocorrer uma mudança essencial. Até então ele se contentava em subsistir, sobreviver, porque acreditava que o fim dos tempos estava próximo. O mundo envelhecia e o medo do Anticristo era compensado pelo desejo do Milênio, do reino dos santos sobre a Terra, ou, de uma maneira mais conforme à ortodoxia da Igreja, a espera do Juízo final alimentava a esperança do Paraíso e o temor do Inferno. Daí em diante, os limites das coisas terrenas foram ampliados e, mais que o retorno à pureza original do Paraíso ou da Igreja primitiva ou a balança do fim dos tempos, ele passou a conferir maior atenção àquilo que o separaria por muito tempo ainda da Eternidade. O provisório torna-se duradouro. O Ocidente sonha cada vez mais em aparelhar sua morada terrestre e em garantir um espaço no Além, um reino de espera e de esperança situado entre a morte individual e a ressurreição final, isto é, o Purgatório.

Quinze anos depois, durante os quais se afirmaram, sobretudo na escola histórica francesa, as orientações que desembocaram na noção de antropologia histórica, de uma história que não reconhece mais fronteiras precisas com a sociologia e a etnologia, não penso que se deva modificar substancialmente a arquitetura que orientou a construção desta obra, arquitetura que depende de escolhas teóricas e metodológicas.

Começo por um estudo das estruturas espaciais e temporais não apenas porque estes são os quadros fundamentais de toda sociedade, mas porque seu estudo mostra que tudo o que se apreende na história provém da

mescla entre as realidades materiais e simbólicas. O espaço na Idade Média liga-se ao mesmo tempo à conquista de territórios, de itinerários, de lugares, e elaboração da representação destes espaços. Um espaço valorizado que relega ao segundo plano a oposição antiga entre o direito e o esquerdo para privilegiar a oposição entre o alto e o baixo, entre o interior e o exterior. Um espaço construído como a realização de uma identidade coletiva, mas que gera ao mesmo tempo espaços de exclusão em seu seio para o herético, para o judeu e também para aqueles cristãos nos quais a sociedade dominante identificava modelos desviantes – o andarilho transformado em vagabundo, o pobre transformado em mendicante, o leproso identificado como envenenador, o folclore revelando por trás de suas máscaras carnavalescas sua verdadeira face, a de Satã. Um tempo marcado pela disputa entre os sinos dos clérigos e os dos laicos, entre o tempo escatológico das rupturas marcado pelas conversões, milagres, aparições diabólicas e divinas, e o tempo contínuo da historicidade construído laboriosamente pelos compositores de anais e crônicas, entre o tempo circular do calendário litúrgico e o tempo linear das histórias e narrativas, o tempo do trabalho, o tempo do descanso, e a lenta emergência de um tempo divisível em partes iguais medidas mecanicamente, o tempo dos relógios que é também o do poder unificador, do Estado. Deste modo, o real e o imaginário encontram-se ligados nas estruturas profundas, contrariando a inaceitável problemática da infra-estrutura e da superestrutura, que, de resto, nada esclarece.

Parece-me sempre necessário insistir nestas duas pontas de ligação da cadeia histórica, sobre a cultura material e as mentalidades, dois domínios que têm se mostrado cada vez mais importantes nas pesquisas recentes. Não que a primeira seja puramente material. Os antropólogos nos têm permitido decifrar a alimentação e a vestimenta a partir de códigos alimentares e de vestuário. Os homens da Idade Média investiram muito, simbolicamente, neste códigos. A sociedade da caça e da carne assada olhava do alto o mundo da agricultura e da carne cozida, mas todos, em diversos níveis, eram de uma parte herbívoros e de outra carnívoros. Quanto à vestimenta, citarei apenas um fenómeno espetacular: o triunfo da pelica, que Robert Delort estudou magistralmente, e a revolução das peles lisas, usadas na parte exterior e forradas na parte interior.

Quanto às mentalidades, constituem talvez uma resposta não muito boa ao velho projeto dos historiadores de introduzir a psicologia coletiva em sua ciência ainda na infância, sob uma forma que não seja impressionista ou subjetiva, reservando às estruturas mentais sua plasticidade e fluidez. É sobretudo um meio de abrir a porta ao diferente na história, a algo diferente das abordagens pobres da rotineira história neopositivista ou da história pseudo-marxista.

No cruzamento do material e do simbólico o corpo fornece ao historiador da cultura medieval um lugar de observação privilegiado: neste mundo em que os gestos litúrgicos e o ascetismo, a força física e o aspecto corporal, a comunicação oral e a lenta valorização do trabalho contavam tanto, era importante conferir valor, além do escrito, à palavra e ao gesto.

Segundo penso, o funcionamento da sociedade pode ser esclarecido principalmente pelos antagonismos sociais, pelas lutas de classe, mesmo que o conceito de classe não se adapte bem às estruturas sociais da Idade Média. Mas estas estruturas são, elas também, perpassadas por representações mentais e pelo simbolismo. De onde a necessidade de completar a análise das "realidades" sociais pelas do imaginário social, e uma das criações mais originais da Idade Média foi o recurso ao esquema trifuncional indo-europeu, do qual Georges Dumézil revelou a importância, e ao qual Georges Duby consagrou o grande livro *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*.

Enfim, penso que ao se esforçar para descrever e explicar a civilização medieval, convém não esquecer duas realidades essenciais.

A primeira relaciona-se com a própria natureza do período. A Igreja desempenhou aí um papel central, fundamental. Mas é preciso ver que o Cristianismo aí funcionou em dois níveis: como ideologia dominante, apoiada num poder temporal considerável, e como religião propriamente dita. Negligenciar um destes papéis levaria à incompreensão e ao erro. Além disso, no último período da Idade Média, que ao meu ver começa após a Peste Negra, a Igreja teve consciência de que seu papel ideológico passara a ser contestado, o que a levou ao endurecimento que se exprimiu na caça às bruxas e de modo mais geral na difusão do "Cristianismo do medo". Mas a religião cristã jamais esteve reduzida apenas a este papel ideológico e de defensora da ordem estabelecida. Foi na Idade Média que nasceu o impulso para a paz, para a luz, a elevação heróica, um humanismo em que o homem peregrino, feito à imagem

e semelhança de Deus, esforça-se na busca de uma eternidade que não está no passado, e sim no futuro.

A segunda realidade é de caráter científico e intelectual. Provavelmente não há domínio da história mais fragmentário no ensino universitário tradicional, na França com certeza, e em vários outros países. Da história geral propriamente dita foi extraída a história da arte e a arqueologia (esta última em pleno desenvolvimento), a história da literatura (seria preferível falar de literaturas neste mundo bilíngüe em que as línguas vernáculas se desenvolvem ao lado do latim dos clérigos), a história do direito (também aqui os direitos, pois o canônico foi se constituindo paralelamente ao direito romano renascente). Ora, nenhuma sociedade, nenhuma civilização nutriu paixão tão intensa pela globalidade, pela totalidade, quanto a Idade Média. Para o melhor e para o pior, ela foi totalitária. Reconhecer sua unidade é antes de tudo restituir sua globalidade.

Jacques Le Goff

Parte 1

DO MUNDO ANTIGO À CRISTANDADE MEDIEVAL

A INSTALAÇÃO DOS BÁRBAROS (SÉCULOS 5º-7º)

A CRISE DO MUNDO ROMANO (SÉCULOS 2º-4º)

O Ocidente medieval nasceu das ruínas do mundo romano. Nelas encontrou ao mesmo tempo apoios e desvantagens. Roma foi seu alimento e sua paralisia.

Desde a sua fundação por Rômulo, a história romana, mesmo em seus êxitos, não deixa de ser a história de uma grande clausura. A cidade agregou em torno de si um espaço obtido nas conquistas até um perímetro de defesa que impôs a si própria no século 1º d.C. para fechar-se atrás do *limes*¹ – verdadeira Muralha da China do mundo ocidental. E, no interior desta muralha, explorava sem criar: não houve nenhuma inovação técnica desde a época helenística; sua economia era alimentada pela guerra de pilhagem, e das guerras vitoriosas provinham a mão-de-obra escrava e os metais preciosos extraídos dos tesouros acumulados no Oriente. Nenhum povo foi mais conservador que o romano: sua guerra era sempre defensiva apesar da aparência de conquista; seu direito baseava-se na experiência dos precedentes e evitava as inovações; o sentido de seu Estado era assegurar a estabilidade das instituições; sua arquitetura era por excelência a arte da estabilidade. Obra-prima do imobilismo, de integrações, na segunda metade do século 2º esta civilização veio a ser erodida por forças de destruição e renovação.

1 *Limite*, fronteira fortificada em que as legiões ficavam aquarteladas. (N.T.)

A grande crise do século 3º minou o edifício. A unidade do mundo romano se desfez e seu centro – Roma e a Itália –, esclerosado, não mais irrigou os membros, que procuraram vida própria: as províncias emanciparam-se e se fizeram conquistadoras. Espanhóis, Gauleses e Orientais invadiram o senado. Os imperadores Trajano e Adriano eram de origem espanhola, e Antonino, de ascendência gaulesa; sob a dinastia dos Severos, os imperadores eram africanos e as imperatrizes, sírias. Em 212, o Édito de Caracala concedeu cidadania romana a todos os habitantes do Império. A ascensão das províncias assinala tanto o êxito da romanização quanto a ação crescente de forças centrífugas. O Ocidente medieval herdará algo desta luta, oscilando entre a unidade e diversidade, entre a idéia da Cristandade e das nações.

A fundação de Constantinopla, a Nova Roma, por Constantino (324-330), consolida a inclinação do mundo romano para o Oriente. Tal clivagem marcará também o mundo medieval: os esforços de união entre Ocidente e Oriente não resistirão a uma evolução cada vez mais divergente. A ruptura inscreve-se nas realidades do século 4º. Bizâncio continuará Roma e, sob a aparência de prosperidade e prestígio, por trás de suas muralhas a agonia romana se prolongará até 1453. O Ocidente, empobrecido, barbarizado, deverá refazer as etapas de um desenvolvimento que, ao fim da Idade Média, lhe abrirá as rotas de todo o mundo.

A fortaleza romana de onde as legiões partiam em busca de prisioneiros e de butim estava ela própria cercada e viria a ser assaltada. Sua última vitória numa guerra data de Trajano, e o ouro dos Dácios em 107 foi o último alimento de sua prosperidade. Ao esgotamento exterior junta-se a estagnação interior. Em primeiro lugar, há a crise demográfica, que aumenta a penúria de mão-de-obra escrava. No século 2º Marco Aurélio conteve o assalto dos bárbaros no Danúbio, onde morreu em 180; o século 3º assistiu a um assalto geral às fronteiras do *limes*, e este assalto foi apaziguado menos pelos sucessos militares dos imperadores ilírios² e de seus sucessores ao fim do século e mais em razão da tranqüilidade reinante após a acolhida dos bárbaros como federados, como aliados fronteiriços do Império. Eram os primeiros sinais de uma fusão que caracterizaria a Idade Média.

2 Cláudio II, o Godo (268-270), e Aureliano (270-275). (N.T.)

Os imperadores pensavam conjurar o destino ao trocar os deuses tutelares, que haviam falhado, pelo Deus novo dos cristãos. A renovação constantiniana parece justificar todas as expectativas: sob a égide de Cristo a prosperidade e a paz parecem voltar. Tratou-se apenas de uma breve recuperação, e o Cristianismo era um falso aliado de Roma. Para a Igreja, as estruturas romanas representam apenas um modelo, uma base de apoio, um instrumento para se afirmar. Religião com vocação universal, o Cristianismo hesita em se fechar nos limites de uma dada civilização. Ele será sem dúvida o principal agente de transmissão da cultura romana ao Ocidente medieval, mas em vez de uma religião fechada a Idade Média Ocidental conhecerá uma religião aberta, e o diálogo destas duas faces do Cristianismo dominará a “idade intermediária”.

Economia fechada ou economia aberta, mundo rural ou mundo urbano, unidade ou diversidade? O Ocidente medieval levará dez séculos para encontrar a melhor solução entre tais alternativas.

ROMANOS E BÁRBAROS

Se se pode identificar na crise do mundo romano do século 3º o ponto de partida da profunda alteração que dará origem ao Ocidente medieval, parece legítimo considerar as invasões bárbaras do século 5º como o acontecimento que precipitou as transformações, dando-lhe um aspecto catastrófico e modificando-lhe profundamente o aspecto.

As invasões germânicas do século 5º não eram uma novidade para o mundo romano. Sem remontar aos Cimbrios e aos Teutônicos vencidos por Mário no começo do século 2º a.C., convém lembrar que desde o governo de Marco Aurélio (161-180) a ameaça germânica pesava permanentemente sobre o Império. As invasões bárbaras constituíram um dos elementos essenciais da crise do século 3º. Os imperadores gauleses e ilírios do fim daquele século afastaram o perigo por um tempo. Mas – para ficar apenas na parte ocidental do império – o grande reide dos Alamanos, Francos e outros povos germânicos que em 276 devastou a Gália, a Espanha e a Itália do norte prefigurou a grande incursão do século 5º. Deixou as chagas mal cicatrizadas – campos destruídos, cidades arruinadas –, precipitou a evolução econômica – declínio da agricultura, recuo urbano –, a retração demográfica e as transformações sociais. Os campo-

neses viram-se obrigados a se colocar sob dependência cada vez maior dos grandes proprietários, estes passaram também a ser chefes de grupos armados, e a situação do colono tornava-se cada vez mais próxima da do escravo. Algumas vezes a miséria camponesa transforma-se em *jacquerie*,³ como os circunceliões africanos e os bagaudas gauleses – cuja revolta era endêmica nos séculos 4º e 5º.

Do mesmo modo, no Oriente apareciam os Godos, bárbaros que abriram o caminho aos demais e desempenharam papel capital no Ocidente. Em 269 eles são barrados pelo imperador Cláudio II em Nisch, mas ocupam a Dácia, e sua estrondosa vitória em Andrinopla sobre o imperador Graciano em 9/8/378 se não foi o acontecimento decisivo descrito com terror por historiadores “romanófilos” – “Poderíamos ficar por aqui, escreveu Victor Duruy, porque de Roma nada restou: crenças, instituições, cúrias, organização militar, arte, literatura, tudo desapareceu” –, não deixou de ser o trovão a anunciar a tempestade que viria fazer submergir o Ocidente romano.

As causas das invasões importam pouco. O desenvolvimento demográfico e a atração por territórios mais ricos, mencionada por Jordanés, provavelmente tiveram algum peso após um impulso inicial que poderia ter sido uma mudança climática – um resfriamento que, da Sibéria à Escandinávia, teria reduzido as áreas de cultivo e de criação dos povos bárbaros e os teria posto em movimento, uns empurrando os outros, para o sul e para o oeste, até os confins do mundo ocidental, rumo à Bretanha que viria a ser Inglaterra, à Gália que viria a ser França, à Espanha – da qual apenas o sul tiraria o nome dos Vândalos (Andaluzia) – e à Itália que apenas no norte reteria o nome de seus invasores tardios, na Lombardia.

Certos aspectos destas invasões mostram-se mais importantes.

Em primeiro lugar, elas foram quase sempre uma fuga para diante. Os invasores eram trânsfugas empurrados por outros mais fortes ou mais cruéis. Sua crueldade era às vezes fruto do desespero, principalmente quando os romanos lhes recusavam o asilo que pediam em geral pacificamente.

Os autores dos textos que informam a respeito dos bárbaros eram em geral pagãos, herdeiros da cultura greco-romana, e os odiavam porque eles aniquilavam por fora e por dentro sua civilização, destruindo-a ou aviltando-

3 Revolta camponesa ocorrida na França em 1358 cuja violência e alcance levou a que fosse tomada como o modelo de rebelião popular. (N.T.)

a. Mas muitos cristãos, que identificavam no Império Romano o berço providencial do Cristianismo, sentiam a mesma repulsa pelos invasores.

Santo Ambrósio via nos bárbaros inimigos desprovidos de humanidade e exortava os cristãos a defender pelas armas “a pátria contra a invasão bárbara”. O bispo Sinésio de Cirene nomeou todos os invasores de Citas – símbolo de barbárie – e lhes aplicou os versos da *Iliada*, em que Homero aconselha a “caçar estes cães malditos trazidos pelo destino”.

Outros textos têm um tom diferente. Mesmo deplorando a sorte dos romanos, Santo Agostinho recusa-se a ver na tomada de Roma por Alarico, em 410, algo diferente de outros fatos dolorosos da história romana, e ressalta que, ao contrário da maior parte dos generais romanos vitoriosos – que se tornaram famosos com o saque de cidades conquistadas e com o extermínio de sua população –, Alarico considerou as igrejas cristãs locais de asilo e as respeitou. “Todas as devastações, os massacres, pilhagens, incêndios e os maus tratos cometidos neste desastre recente de Roma devem-se aos costumes de guerra. Mas aquilo que aconteceu de modo novo, esta selvageria bárbara que, por uma prodigiosa mudança da face das coisas, pareceu tão suave a ponto de escolher e designar as mais vastas basílicas, para enchê-las de gente do povo, nas quais ninguém seria tocado, das quais ninguém seria retirado, às quais muitos foram levados por inimigos compadecidos para que fossem libertados, e das quais ninguém seria levado em cativeiro mesmo por inimigos cruéis: isto foi em nome de Cristo, e deve ser atribuído aos tempos cristãos...”

Mas o texto mais extraordinário provém de um simples monge que não tinha as razões dos bispos aristocratas para poupar a ordem social romana. Por volta de 440 Salviano, monge na ilha de Lérins que se intitula “padre de Marselha”, escreve o tratado *De gubernatione Dei*,⁴ que é uma apologia da Providência e uma tentativa de explicação das grandes invasões.

A causa da catástrofe seria interior. Os pecados dos romanos – inclusive os cristãos – estariam destruindo o império, e com seus vícios eles o estariam entregando aos bárbaros: “Os romanos eram, entre si mesmos, inimigos piores que os seus inimigos de fora, porque apesar de serem atingidos pelos bárbaros, eles próprios se autodestruíam ainda mais”.

4 *Do governo de Deus*. (N.T.)

De resto, o que havia para reprovar nos bárbaros? Eles ignoravam a religião, e se pecavam era inconscientemente. Sua moral, sua cultura, era outra. Por que condenar o diferente?

“O povo saxão é cruel, os Francos são pérfidos, os Gépidas desumanos, os Hunos impudicos. Mas seus vícios são tão carregados de culpa quanto os nossos? A impudícia dos Hunos será tão criminosa quanto a nossa? A perfídia dos Francos será tão reprovável quanto a nossa? Um Alamano bêbado é tão digno de repreensão quanto um cristão bêbado? Devemos nos surpreender com a impostura dos Hunos e dos Gépidas, que ignoram ser a impostura uma falta? O perjúrio do Franco será reprovável, mesmo que ele pense ser apenas uma maneira vulgar de falar, e não um crime?”

Em que pese suas opiniões pessoais, que se poderiam colocar em discussão, Salviano nos apresenta as razões profundas do sucesso dos Bárbaros. Sem dúvida há a superioridade militar. A superioridade da cavalaria bárbara reforça a qualidade superior de suas armas. A arma das invasões é a espada longa, cortante e pontuda, cuja terrível eficácia é a fonte real dos exageros literários da Idade Média: capacetes cortados, cabeças e corpos partidos em dois, às vezes até o cavalo. Amiano Marcelino nota com horror um feito de armas deste gênero, desconhecido dos romanos. Mas havia Bárbaros nos exércitos romanos e, passada a surpresa dos primeiros choques, a superioridade militar logo foi partilhada pelo adversário.

A verdade é que os Bárbaros foram beneficiados com a cumplicidade ativa ou passiva da massa da população romana. A estrutura social do império, em que as camadas populares eram progressivamente esmagadas por uma minoria rica e poderosa, explica o sucesso das invasões. Escutemos Salviano: “Os pobres estão despossuídos, as viúvas gemem, os órfãos são pisoteados, a tal ponto que muitos dentre eles, inclusive gente de bom nascimento que recebeu uma boa educação, refugiam-se entre os inimigos. Para não perecer sob a opressão pública, procuram entre os Bárbaros a humanidade dos Romanos porque não podem mais suportar entre os Romanos a desumanidade dos Bárbaros. São diferentes dos povos junto aos quais buscam refúgio, não partilhando suas maneiras, sua linguagem, seja-me permitido dizer, nem mesmo o cheiro fétido dos corpos e vestimentas dos Bárbaros; mas preferem sujeitar-se à diferença de costumes a sofrer junto aos Romanos com a injustiça e a crueldade. Emigram deste modo para junto dos Godos e dos Bagaudas, ou junto de

outros Bárbaros que dominam em toda parte. Não se arrependem deste exílio, porque preferem viver livres sob aparente escravidão a viver escravizados sob aparente liberdade. O nome do cidadão romano, antes forte e estimado, valia alto preço, mas hoje encontra-se repudiado e evitado, não apenas valendo pouco, mas abominável... Daí que mesmo aqueles que não se refugiaram junto aos Bárbaros são forçados a se tornar Bárbaros, como sucede à maioria dos espanhóis e a uma grande parte dos Gauleses, e a todos aqueles que, em todo o mundo romano, a iniquidade constrange a não ser mais romanos. Falamos agora dos Bagaudas que, expropriados pelos maus juizes, castigados, mortos, após ter perdido o direito da liberdade romana perderam também a honra do nome romano. Nós os chamamos de rebeldes, de homens decaídos, mas fomos nós que os forçamos a ser criminosos”.

Em meio às provações, espíritos clarividentes percebem a solução futura: a fusão entre Bárbaros e Romanos. O retórico Themistius, ao fim do século 4º, previa: “Neste instante, as feridas que os Godos nos infligem estão ainda frescas, mas logo teremos neles companheiros de mesa e de combate, participando das funções públicas”.

São propósitos muito otimistas porque, se a longo prazo a realidade vem a se parecer com o quadro um pouco idílico de Themistius, isto se dá com a notável diferença de que os Bárbaros, vencedores, admitem a seu lado os romanos vencidos.

Mas desde o princípio a aculturação entre os dois grupos foi favorecida por certas circunstâncias.

Os Bárbaros que se instalaram no Império Romano no século 5º não eram mais os povos jovens e selvagens saídos há pouco das florestas ou da estepe, como vieram a ser retratados pelos seus detratores da época ou por seus admiradores modernos. Tinham já evoluído bastante durante seus deslocamentos, seculares em vários casos, que por fim os lançaram sobre o mundo romano. Tinham visto muito, muito aprendido e muito retido. No caminho, entraram em contato com culturas e civilizações das quais emprestaram costumes, artes e técnicas. A maior parte sofreu influência direta ou indireta das culturas asiáticas, do mundo iraniano e do próprio mundo greco-romano – notadamente a sua parte oriental, que continuava a ser a mais rica e a mais brilhante enquanto ia se tornando bizantina.

Traziam consigo técnicas metalúrgicas refinadas: a marchetaria, técnicas de ourivesaria, arte do couro, e a arte admirável das estepes e seus animais estilizados. Tinham sido muitas vezes seduzidos pela cultura dos impérios vizinhos e haviam nutrido pelo saber e o luxo uma admiração um pouco desajeitada e superficial, mas respeitosa.

Outro fato capital transformara a face dos invasores bárbaros. Embora uma parte tenha permanecido pagã, outra, e não das menores, tornara-se cristã. Mas, por um curioso acaso que viria a se mostrar cheio de conseqüências, os Bárbaros convertidos – Ostrogodos, Visigodos, Burgúndios, Vândalos, e mais tarde os Lombardos – adotaram o arianismo que, depois do Concílio de Nicéia, tornara-se uma heresia. Tinham sido cristianizados por Ulfila, o “apóstolo dos Godos”, neto de capadócijs cristãos aprisionados pelos Godos em 264. A criança, “gotizada”, foi enviada ainda jovem a Constantinopla, onde depois acabou sendo ganha pelo arianismo. Retornando como bispo missionário junto aos Godos, ele traduziu a Bíblia em língua gótica a fim de os edificar e assim os fez heréticos. Deste modo, o que poderia ter sido um laço religioso veio a ser, ao contrário, um motivo de discórdia e engendrou ásperas lutas entre Bárbaros arianos e Romanos católicos.

Restava a atração exercida pela civilização romana sobre os Bárbaros. Não somente os chefes bárbaros pediam aos Romanos para que fossem seus conselheiros, mas procuravam muitas vezes imitar seus costumes e ornar-se com seus títulos: cônsules, patrícios, etc. Não se apresentavam como inimigos, mas como admiradores das instituições romanas. Quando muito, podiam ser tomados como usurpadores. Eram nada mais nada menos que a última geração destes estrangeiros, Espanhóis, Gauleses, Africanos, Ilírios, Orientais, que pouco a pouco chegaram às mais altas magistraturas e ao Império. Melhor: nenhum soberano bárbaro ousou fazer-se a si próprio imperador. Quando em 476 Odoacro depôs o imperador do Ocidente Rômulo Augustulo, enviou as insígnias imperiais ao imperador Zenão, em Constantinopla, dizendo-lhe que apenas um imperador bastava. “Nós admiramos os títulos conferidos pelos imperadores mais que os nossos”, escreveu um rei bárbaro a um imperador. O mais poderoso deles, Teodorico, adotou o nome romano de Flavius, escreveu ao imperador qualificando-se como *ego qui sum servus vester et filius* (eu que sou vosso escravo e vosso filho) e declarando que sua única ambição era fazer de seu reino “uma imitação do vosso, uma cópia de vosso império sem rival”.

Foi preciso esperar pelo ano 800 e por Carlos Magno para que um chefe bárbaro ousasse fazer-se imperador. Mas ver as invasões bárbaras como um episódio de instalação pacífica e, como já se evocou sem muita seriedade, como um fenômeno de “deslocamentos turísticos” é se colocar longe da realidade.

Com certeza aqueles tempos foram, antes de tudo, de confusão. Confusão nascida em primeiro lugar da própria mistura dos invasores. No decurso de sua marcha as tribos e os povos haviam guerreado entre si, uns sujeitando os outros, haviam se misturado. Alguns deles formaram confederações efêmeras, como os Hunos, que englobaram em seu exército os remanescentes de Ostrogodos, Alanos e Sármatas vencidos. Roma experimenta lançar uns contra os outros, tenta romanizar rapidamente os primeiros que chegam para fazer deles um instrumento contra os retardatários – que permanecem mais bárbaros. O Vândalo Estilício, tutor do imperador Honório, emprega contra o usurpador Eugênio e seu aliado Franco Argobasto um exército de Godos, de Alanos e de Caucasianos.

Confusão acrescida pelo terror. Mesmo levando em conta os exageros, as notícias de massacres e de devastações que enchem toda a literatura do século 5º não deixam dúvidas quanto às atrocidades e destruições que acompanharam os “passeios” dos povos bárbaros.

Eis a macabra abertura que se apresenta no início da história do Ocidente medieval. Continuará a dar o tom ao longo de dez séculos. O ferro, a fome, a epidemia, as feras, tais serão os sinistros protagonistas desta história. Não foram os Bárbaros que os inventaram. A violência já era conhecida no mundo antigo, mas ao ser desencadeada pelos Bárbaros ganhou uma força inaudita. O gládio, a espada longa das grandes invasões que virá a ser a arma dos cavaleiros, estendeu sua sombra mortífera no Ocidente. Antes da retomada do trabalho construtivo, um frenesi de destruição dominou por longo tempo o Ocidente. Os homens da Idade Média eram filhos de Bárbaros como os Alanos descritos por Amiano Marcelino: “O prazer que os espíritos amáveis e pacíficos encontram num passatempo instrutivo eles encontram nos perigos e na guerra. Aos seus olhos, a suprema felicidade é perder a vida no campo de batalha, morrer de velhice ou por acidente é um opróbrio e uma vergonha que eles cobrem de injúria, matar um homem é uma prova de heroísmo que desperta muitos elogios. O mais glorioso troféu é a cabeleira de um inimigo escalpado, a qual é usada de enfeite nos cavalos de guerra. Não se vê entre eles

nem templo nem santuário, nem mesmo um oratório coberto de colmo. Uma espada nua, cravada na terra de acordo com o rito bárbaro torna-se o emblema de Marte, a qual honram devotamente como a soberana das regiões que percorrem”.

Tal paixão pela destruição é expressa por Fredegário, cronista do século 7º, através da exortação da mãe de um rei bárbaro ao filho: “Se queres realizar um grande feito e ganhar nome destrua tudo o que os outros construíram e massacre todo povo que venceres, pois não és capaz de construir um edifício superior aos que foram construídos por teus predecessores e não há mais bela façanha com que possas engrandecer teu nome”.

AS INVASÕES E O NOVO MAPA DO OCIDENTE

Seja no ritmo lento das infiltrações e de avanços mais ou menos pacíficos, ou no das irrupções bruscas acompanhadas de lutas e massacres, entre o início do século 5º e o fim do século 8º a invasão dos Bárbaros modificou o mapa político do Ocidente – que se mantinha sob a autoridade nominal do imperador bizantino.

De 407 a 429 uma série de reides arruinam a Itália, Gália e Espanha. O episódio mais espetacular é o sítio, tomada e pilhagem de Roma por Alarico e seus Visigodos em 410. Muitos ficam estupefatos com a queda da Cidade Eterna. São Jerônimo murmura na Palestina: “Minha voz está presa na garganta e as lágrimas me interrompem ao ditar estas palavras. A cidade que dominou o universo foi conquistada”. Os pagãos acusam os cristãos de terem causado o desastre ao banir de Roma seus deuses tutelares. Santo Agostinho vale-se do ocorrido como pretexto para definir as relações entre a sociedade humana e a sociedade divina em sua *De civitate Dei*.⁵ Ele isenta os cristãos de qualquer responsabilidade e reduz o acontecimento às suas devidas proporções. O fato trágico se repetirá – desta vez sem efusão de sangue, *sine ferro et igne*⁶ – com Genserico e seus Vândalos em 455.

5 A cidade de Deus. (N.T.)

6 Sem ferro e fogo. (N.T.)

Vândalos, Alanos, Suevos assolam a península Ibérica. A breve instalação dos Vândalos ao sul da Espanha deu origem ao nome Andaluzia. Desde 429 estes, únicos Bárbaros a possuírem uma frota, entram na África do Norte e conquistam a província romana da África, quer dizer, a Tunísia e a Argélia oriental.

Depois da morte de Alarico, os Visigodos refluem da Itália para a Gália em 412, e depois para a Espanha em 414, de onde rumam em 418 para instalar-se na Aquitânia. De resto, a diplomacia romana atuou em cada uma destas etapas. Foi Honório que desviou para a Gália o rei Visigodo Ataúlfo, o qual se casou em Narbonne no dia 1º/1/414 com Galla Placidia – irmã do imperador. Também foi Honório que, depois do assassinato de Ataúlfo, em 415, incitou os Visigodos a irem disputar a Espanha dominada por Vândalos e Suevos, e depois os enviou para a Aquitânia.

A segunda metade do século 5º assistiu a mudanças decisivas.

No norte, os Bárbaros escandinavos, Anglos, Jutas e Saxões, depois de uma série de reides na Bretanha (a Grã-Bretanha) ocupam-na entre 441 e 443. Uma parte dos Bretões vencidos atravessa o mar e se instala na Armórica, que passa a chamar-se Bretanha.

Entretanto, o acontecimento principal, embora efêmero, foi a formação do Império huno de Átila. Porque fez tudo tremer. Primeiramente, tal qual Gengis Khan oito séculos mais tarde, por volta de 434 Átila unificou as tribos mongóis que haviam passado para o Ocidente, depois lutou e absorveu outros Bárbaros, estabeleceu por um tempo relações ambíguas com Bizâncio, sendo atraído por sua civilização mas ao mesmo tempo espreitando-a como uma presa – assim como Gengis Khan fará com a China –, deixando-se finalmente persuadir, depois de uma tentativa sobre os Balcãs, em 448, a se lançar sobre a Gália onde o romano Aécio o deteve em 451 nos Campos Cataláunicos – graças aos contingentes Visigodos. O Império huno se desfez e as hordas retomaram o caminho do leste desde 453, após a morte daquele que permaneceria na história, segundo a expressão de um obscuro cronista do século 9º, como “o flagelo de Deus”.

Em 468, os Visigodos de Eurico retomam a conquista da Espanha e a completam em dez anos.

Então aparecem Clóvis e Teodorico.

Clóvis é o chefe da tribo franca dos Sális que, no decurso do século 5º, infiltra-se na Bélgica e depois no norte da Gália. Ele agrupa a maior parte das tribos francas, submete a Gália do norte ao triunfar sobre o romano Siágrio no ano de 486 em Soissons (que se torna sua capital), rechaça uma invasão dos Alamanos na batalha de Tolbiac, conquista enfim a Aquitânia dominada pelos Visigodos em 507 – quando o rei Alarico II é vencido e morto na batalha de Vouillé. Por ocasião de sua morte, em 511, os Francos dominam toda a Gália, com exceção da Provença.

Os Ostrogodos tinham finalmente se lançado sobre o Império. Conduzidos por Teodorico, atacaram Constantinopla em 487, sendo rechaçados para a Itália, conquistada em 493. Instalado em Ravena, Teodorico reinou por trinta anos e, se os panegiristas não exageraram, neste período, quando governou com a ajuda de conselheiros romanos, Libério, Cassiodoro, Símaco e Boécio, a Itália conheceu uma nova idade de ouro. Ele próprio vivera entre os oito e dezoito anos de idade como refém em Constantinopla, vindo a ser o mais completo e o mais sedutor dos Bárbaros romanizados. Restaurador da *pax romana* na Itália, só em 507 interveio contra Clóvis, a quem impediu que anexasse a Provença à Aquitânia tomada dos Visigodos. Não queria ver o Francó chegar ao Mediterrâneo.

No princípio do século 6º, a partilha do Ocidente parece assegurada aos Anglo-Saxões numa Grã-Bretanha isolada do Ocidente, os francos controlam a Gália, os Burgúndios estão confinados na Sabóia, os Visigodos são senhores da Espanha, os Vândalos estão instalados na África, e os Ostrogodos dominam a Itália.

Em 476 um fato passou quase despercebido. Orestes, um romano da Panônia, antigo secretário de Átila, depois da morte de seu senhor junta alguns remanescentes de seu exército com Esciros, Hérulos, Turcilingos, Rúgios, e os coloca a serviço do Império na Itália. Ao alcançar o posto de mestre da milícia,⁷ depõe o imperador Júlio Népos e em 475 proclama em seu lugar seu jovem filho Rômulo. Mas, no ano seguinte, o filho de outro favorito de Átila, o esciro Odoacro, à frente de um grupo de Bárbaros, lança-se contra Orestes, mata-o, depõe o jovem Rômulo e envia as insígnias do imperador do Ociden-

7 *Magister militum* designava o cargo de comandante militar no Baixo Império. (N.T.)

te para o imperador Zenão em Constantinopla. O acontecimento não parece ter comovido os contemporâneos. Cinquenta anos mais tarde, o conde Marcelino, um ilírio a serviço do imperador de Bizâncio, anota em sua crônica: "Odoacro, rei dos Godos, obtém Roma... O Império romano do Ocidente, que Otávio Augusto, primeiro imperador, começou a governar no ano 709 de Roma, teve fim com o pequeno imperador Rômulo".

Até aí, a política dos imperadores do Oriente tinha tentado amenizar os estragos, impedindo que os Bárbaros tomassem Constantinopla comprando sua retirada a preço de ouro, fazendo-os retroceder para a parte ocidental do Império, colocando-se numa vaga sujeição aos reis bárbaros e enchendo-os de títulos de patrício ou de cônsul, tentando afastar os invasores do Mediterrâneo. O *mare nostrum*⁸ não era apenas o centro do mundo romano, mas permaneceu a artéria essencial através da qual fluíam seu comércio e seu abastecimento.

A política bizantina muda com a ascensão de Justiniano, em 527, um ano depois da morte de Teodorico em Ravena. A política imperial deixa a passividade e passa à ofensiva. Justiniano quer reconquistar, senão toda a parte ocidental do Império, pelo menos o essencial de seu domínio mediterrânico, e parece ter conseguido. Os generais bizantinos liquidam o reino Vândalo na África (533-534), o domínio gótico na Itália com um pouco mais de dificuldade, entre 536 e 555, e tomam a Bética dos Visigodos da Espanha em 554. São sucessos efêmeros, que acabam por enfraquecer um pouco Bizâncio ante os perigos orientais, e por esgotar o Ocidente, ainda mais porque a partir de 543 a Peste Negra soma-se às devastações da guerra e da fome. Entre 568 e 572 a maior parte da Itália, com exceção do exarcado de Ravena,⁹ de Roma e suas adjacências, e do extremo sul da península, caiu nas mãos de novos invasores, os Lombardos, que por sua vez tinham sido empurrados para o sul por uma nova invasão asiática, a dos Ávaros. Os Visigodos reconquistaram a Bética desde o fim do século 6º. Por fim, a África do norte será conquistada pelos Árabes a partir de 660.

8 *Nosso mar*, isto é, o Mar Mediterrâneo. (N.T.)

9 Circunscrição administrativa que englobava os territórios italianos pertencentes ao Império bizantino, tendo o exarca exercido poderes civis e militares em nome do *basileus*. (N.T.)

O grande acontecimento do século 7º, mesmo para o Ocidente, é a aparição do Islã e a conquista árabe. Veremos adiante a dimensão que a formação do mundo muçulmano teve para a Cristandade. Examinaremos aqui apenas a reviravolta provocada pelo Islã no mapa político do Ocidente.

A conquista árabe retira em primeiro lugar o Magreb da Cristandade ocidental, e depois submete a Espanha, facilmente conquistada pelos Visigodos entre 711 e 719 – com exceção do noroeste, onde os cristãos se mantiveram independentes. Ela engloba temporariamente a Aquitânia e principalmente a Provença, até Carlos Martel deter seu avanço em Poitiers no ano 732 e os Francos fazê-la refluir ao sul dos Pirineus – que foi o seu limite após a perda de Narbonne em 759.

Com efeito, o século 8º foi o dos Francos. Sua ascensão no Ocidente, malgrado algumas derrotas (ante Teodorico, por exemplo) foi regular desde Clóvis. O golpe de mestre de Clóvis foi o de se converter, com seu povo, não ao arianismo, como os demais reis bárbaros, mas ao catolicismo. Com isto pôde jogar a cartada religiosa e beneficiar-se do apoio, senão do papado ainda fraco, ao menos do poder da hierarquia católica e do não menos poderoso monasticismo. Desde o século 6º os Francos conquistaram o reino dos Burgúndios, no período de 523 a 534, e depois a Provença em 536.

As partilhas do reino e as rivalidades entre os descendentes de Clóvis retardaram o esforço franco, que pareceu mesmo estar comprometido ao princípio do século 8º com a decadência da dinastia merovíngia – passada à lenda com a imagem dos “reis indolentes”¹⁰ – e do clero franco. Os Francos não eram mais os únicos ortodoxos da Cristandade ocidental. Visigodos e Lombardos haviam trocado o arianismo pelo catolicismo; o papa Gregório Magno (590-604) empreendeu a conversão dos Anglo-Saxões, para a qual encarregou o monge Agostinho e seus companheiros. Graças a Willibrord e a Bonifácio, a primeira metade do século 8º viu o catolicismo penetrar na Frísia e na Alemanha.

Mas ao mesmo tempo os Francos aproveitavam todas suas possibilidades. O clero passava por uma reforma sob a direção de Bonifácio, e a jovem e ativa dinastia carolíngia substituiu a abatida dinastia merovíngia.

10 *Rois fainéants*, no original; também identificado pela expressão latina *rex inutilis*. Tratava-se de um epíteto aplicado aos monarcas que não tinham o governo de fato, ficando o poder concentrado nas mãos de altos funcionários. (N.T.)

Sem dúvida os mordomos do palácio¹¹ carolíngios detinham há décadas o poder efetivo entre os Francos, mas o filho de Carlos Martel, Pepino o Breve, deu um passo adiante ao conferir importância à liderança¹² católica dos Francos. Concluiu com o papa uma aliança favorável às duas partes. Ao pontífice romano, reconheceu o poder temporal na região da Itália em torno de Roma. Apoiado por um falso¹³ forjado entre 756 e 760 pela chancelaria pontifícia, a suposta *Doação de Constantino*, surgiu o Estado pontifício ou Patrimônio de São Pedro, base do poder temporal do papado que desempenhará tão grande papel na história política e moral do Ocidente medieval. Em contrapartida, o papa reconheceu a Pepino o título de rei em 751 e o sacralizou em 754, no mesmo ano de surgimento do Estado pontifício. Estavam postas as bases que iriam em meio século permitir à monarquia carolíngia reunir sob seu domínio a maior parte do Ocidente cristão, e depois restaurar em seu próprio benefício o império do Ocidente.

Mas, durante os quatro séculos que separam a morte de Teodósio (395) da coroação de Carlos Magno (800), um mundo novo resultante da lenta fusão do mundo romano e do mundo bárbaro nascera no Ocidente. A Idade Média ganhara forma.

O OCIDENTE DA ALTA IDADE MÉDIA: NOVAS ESTRUTURAS

O mundo medieval resulta do encontro e fusão destes dois mundos que se interpenetravam, da convergência das estruturas romanas e das estruturas bárbaras em transformação.

11 O mordomo do palácio (*major domus*) era o principal posto na domesticidade merovíngia, e no século 7º, ao seu detentor, cabia a regência durante a menoridade do soberano, a chefia da guarda palaciana, a direção da administração, a presidência das assembléias e a jurisdição sobre os demais funcionários. (N.T.)

12 *Leadership*, no original. (N.T.)

13 Documento de chancelaria falsificado, escrito em geral em apoio às reivindicações de reis, príncipes ou prelados. O mais célebre destes “falsos”, a *Doação de Constantino*, foi sempre apresentada em apoio às reivindicações papais de autoridade temporal na Itália, até que Lourenço Valla demonstrou, em 1440, ser um documento espúrio. (N.T.)

Desde pelo menos o século 3º o mundo romano distanciava-se de si mesmo, e a unidade cedia passo diante da progressiva fragmentação. À grande divisão que separava o Ocidente do Oriente juntava-se o isolamento crescente entre as partes do Ocidente romano. O comércio, que era sobretudo interior, realizado entre as províncias, declinava. A produção agrícola ou artesanal, destinada à exportação para o próprio mundo romano – azeite mediterrânico, vidro renano, cerâmica gaulesa – restringia sua área de circulação; o numerário diminuía e deteriorava-se; áreas de cultivo eram abandonadas; os *agri deserti*, campos vazios, multiplicavam-se. Assim se esboçava a fisionomia do Ocidente medieval, pela atomização em células voltadas para si próprias, entre “desertos”: florestas, charnecas, baldios. No século 5º, Orósio escrevia: “Em meio aos escombros das grandes cidades, só grupos dispersos de míseras populações, testemunhos das calamidades passadas, atestam para nós os nomes de outrora”. Este testemunho, e muitos outros, confirmados pelos arqueólogos, põe em evidência um fato capital: a depauperação urbana acelerada pelas destruições das invasões bárbaras.¹⁴ Sem dúvida este definhamento não é senão um dos aspectos de uma conseqüência geral da violência dos invasores que provocou destruição, ruína, pobreza, isolamento, retraimento. Sem dúvida as cidades eram, pela promessa de suas riquezas acumuladas e sedutoras, uma presa predileta, as vítimas mais pesadamente mortificadas. Mas se não conseguiram se reerguer de sua provação, foi porque a evolução geral afastou delas a população subsistente. Esta fuga de cidadãos era uma conseqüência da fuga de mercadorias, que não alimentavam mais o mercado urbano. Sua população é composta por consumidores que se alimentam de produtos vindos de fora. Quando a evasão de numerário deixa os moradores das cidades sem poder de compra, quando as rotas comerciais cessam de irrigar os centros urbanos, os cidadãos são obrigados a se refugiar perto dos locais de produção. É a necessidade de se alimentar que explica a fuga dos ricos para suas terras e o êxodo dos pobres para os domínios dos ricos. Aqui ainda as invasões bárbaras, ao desorganizar a rede econômica, ao deslocar as rotas comerciais, precipitam a ruralização das populações – mas não a cria.

14 Os resultados de escavações arqueológicas recentes na Itália do norte, na parte ocidental da Suíça, na França entre o Rio Ródano e os Alpes contribuem para nuançar esta concepção. (N.A.)

Fato econômico, fato demográfico, a ruralização é, ao mesmo tempo, e em primeiro lugar, o fato social que modela a intragem da sociedade medieval.

A desorganização das trocas multiplica a fome e a fome empurra as massas para o campo e as submete à servidão dos grandes proprietários que as alimentam.

Fato social, a ruralização é o aspecto mais espetacular de uma evolução que vai imprimir à sociedade do Ocidente medieval um traço essencial que permanecerá arraigado nas mentalidades por muito mais tempo do que na realidade material: a compartimentação profissional e social. A fuga de certos ofícios e a mobilidade da mão-de-obra rural tinham levado os imperadores do Baixo Império a tornar obrigatoriamente hereditárias certas profissões, e encorajado os grandes proprietários a fixar na terra os colonos que substituíam os escravos – cada vez menos numerosos. A Cristandade medieval fará do desejo de renegar seu próprio estado um pecado grave. Tal pai, tal filho, será a lei herdada do Baixo Império romano. Permanecer opor-se-á a mudar e, sobretudo, ao conseguir mudar. O ideal será uma sociedade de “*manants*”, de *manere*, ficar,¹⁵ uma sociedade estratificada, horizontalmente compartimentada.

Os invasores bárbaros infiltraram-se nestes estratos sem grandes dificuldades.

Os grupos bárbaros que se estabeleceram por bem ou por mal em território romano não eram – não eram mais, se é que foram um dia – sociedades igualitárias. O Bárbaro poderá procurar prevalecer diante do vencido valendo-se de sua condição de homem livre tanto mais cara ao colono quanto é certo ele ser um pequeno colono. Na realidade, antes mesmo das invasões uma diferenciação social já pronunciada criara nos invasores categorias sociais ou mesmo classes. Havia poderosos e fracos, ricos e pobres que se transformaram com certa facilidade em grandes e pequenos proprietários, ou ocupantes, na terra conquistada. As distinções jurídicas dos códigos da Alta Idade Média podem dar a ilusão da existência de um fosso entre Bárbaros, todos livres, sendo

15 Em seu sentido próprio, o vocábulo latino *manere* expressa a idéia de “ficar, permanecer”; daí os termos *mansi* ou *mansiun* para indicar moradia. A expressão “*manants*” designa a situação peculiar das camadas dominadas, obrigadas a permanecer hereditariamente no domínio senhorial. Com efeito, ela se relaciona com *manoir* que, no vocabulário feudal, relacionava-se com a casa senhorial. (N.T.)

os escravos estrangeiros ao seu serviço, e descendentes de romanos hierarquizados em livres e não-livres. A realidade social é mais forte e logo separa os *potentiores*, poderosos, de origem bárbara ou romana, dos *humiliores*, humildes, de ambos os grupos.

Assim, reforçada pela tradição de uma coexistência que, em certas regiões, remontava ao século 3º, a instalação dos bárbaros pode ser rapidamente seguida de uma fusão mais ou menos completa. Parece vão, salvo em um número limitado de casos, identificar uma marca étnica naquilo que sabemos a respeito dos tipos de exploração rural da Alta Idade Média. É preciso considerar sobretudo que neste domínio, mais que nenhum outro o das permanências, da longa duração, seria absurdo reduzir as causas da diversidade ao confronto entre tradições romanas e costumes bárbaros. As incitações da geografia e a diversificação decorrente de uma história que remonta ao neolítico constituíram provavelmente uma herança mais determinante. O que importa e o que se percebe claramente é o mesmo movimento de ruralização e de progresso da grande propriedade que leva consigo o conjunto da população.

Se a necessidade de codificação e de redação de leis era grande para os Bárbaros, uma nova legislação dirigida aos Romanos pareceu necessária a diversos reis bárbaros. Tratavam-se em geral de adaptações e simplificações do *Código de Teodósio* de 438, como o *Breviário de Alarico* (506) entre os Visigodos e a *Lex romana Burgundiorum* entre os Burgúndios.

A diversidade jurídica não era tão grande quanto se pode pensar, primeiro porque as leis bárbaras eram muito parecidas de um povo a outro, depois porque em cada reino um código tendeu a se sobrepor aos demais, enfim porque a marca romana, mais ou menos forte desde o começo – como no caso dos Visigodos –, visto sua superioridade, tendeu a se impor. A influência da Igreja, sobretudo após a conversão dos reis arianos,¹⁶ e as tendências unificadoras dos Carolíngios na passagem do século 8º para o 9º, contribuíram para o recuo ou mesmo desaparecimento da personalidade das leis em favor da territorialidade. Por exemplo, desde o reinado do visigodo Recesvinto (649-672), o clero obrigou o soberano a publicar um novo código aplicável tanto aos Visigodos quanto aos Romanos.

16 Adeptos do arianismo. (N.T.)

Todavia, a legislação particularista da Alta Idade Média deu mais força à tendência da compartimentação, que se manteve ao longo de toda a Idade Média, a qual vimos que tinha suas raízes na fragmentação do povoamento, da ocupação e exploração do solo, da economia. Uma mentalidade de capela e um espírito de campanário foram deste modo reforçados. Por vezes costumava-se reclamar abertamente do particularismo jurídico da Alta Idade Média.

CONCLUSÃO: DA ANTIGÜIDADE À IDADE MÉDIA: CONTINUIDADE OU RUPTURA?

Sem dúvida os Bárbaros adotam tanto quanto podem do que o Império romano legou de superior, sobretudo no domínio da organização política e no domínio da cultura, como se verá.

Mas aqui e acolá eles precipitaram, agravaram, exageraram a decadência que se tinha iniciado sob o Baixo Império. De um declínio, eles fizeram uma regressão. Amalgamaram uma tripla barbárie: a sua, a do mundo romano decrépito e a das velhas forças primitivas anteriores ao verniz romano liberadas pela dissolução deste verniz sob os golpes das invasões. Em primeiro lugar, regressão quantitativa. Eles destruíram vidas humanas, monumentos, equipamento econômico. Queda demográfica, perda de tesouros de arte, ruína de rotas, oficinas, entrepostos, sistemas de irrigação, culturas. Destruição continuada, porque das ruínas dos monumentos antigos retiram-se pedras, colunas, ornamentos. Incapaz de criar, de produzir, o mundo Bárbaro “reutiliza”. Neste mundo empobrecido, subalimentado, enfraquecido, uma calamidade natural completa o que o bárbaro começou. A partir de 543 a Peste Negra, vinda do Oriente, devasta a Itália, Espanha e uma grande parte da Gália durante mais da metade de um século. Depois dela, chega-se ao fundo do abismo, o trágico século 7º, para o qual somos tentados a ressuscitar a velha expressão “idade das trevas”.¹⁷ Dois séculos mais tarde ainda, com alguma ênfase literária, Paulo Diácono evocará o horror do flagelo na Itália: “Campos ou

17 *Dark ages*, no original. (N.T.)

idades até então repletos de homens num dia eram lançados no mais completo silêncio em razão da fuga geral. As crianças fugiam deixando para trás os cadáveres de seus pais sem sepultura e os pais abandonavam os filhos com as entranhas ainda quentes. Se por acaso alguém permanecia para enterrar seu próximo condenava-se a ficar ele próprio sem sepultura... O século¹⁸ encontrava-se reconduzido ao silêncio que antecedeu à humanidade: nenhuma voz nos campos, nem o assobio dos pastores... As colheitas esperavam em vão quem as colhesse, as uvas pendiam ainda nos vinhedos quando o inverno se aproximava. Os campos transformaram-se em cemitérios e as casas dos homens, em lugar de refúgio para os animais selvagens...”

A regressão técnica deixará o Ocidente medieval sem recursos por muito tempo. A pedra que não se sabe mais extrair, transportar, trabalhar, desaparece e assiste-se ao retorno da madeira como matéria-prima essencial. A arte do vidro na Renânia desaparece com o fim da importação de natro do Mediterrâneo após o século 6º, ou se reduz aos produtos grosseiros, fabricados em choças perto de Colônia.

Regressão do gosto, ver-se-á, e regressão dos costumes. Os penitenciais da Alta Idade Média, que fixavam tarifas para os castigos aplicáveis a cada tipo de pecado, poderiam figurar nos “infernos” das bibliotecas. Eles não apenas põem em evidência o velho fundo das superstições camponesas, mas evidenciam todas as aberrações sexuais e as violências: golpes e ferimentos, glotonaria e bebedeira. Um livro célebre, que acrescentou à fidelidade dos documentos apenas uma hábil encenação literária, os *Récits des temps mérovingiens* de Augustin Thierry, baseado nas melhores fontes, a começar por Gregório de Tours, tornou familiar já há mais de um século o ímpeto da violência bárbara, tanto mais selvagem quando a condição social elevada dos protagonistas lhes assegurava uma relativa impunidade. Só a prisão e a morte põem freio aos excessos daqueles príncipes e princesas francas cujo governo foi definido, numa expressão célebre de Fustel de Coulanges, como um “despotismo temperado pelo assassinato”.

Gregório de Tours escrevia que “neste tempo cometia-se muitos crimes... cada um via a justiça de acordo com sua própria vontade”.

18 Mundo secular. (N.T.)

O refinamento dos suplícios inspirará por muito tempo a iconografia medieval. Aquilo que os Romanos pagãos não tinham feito os mártires cristãos sofrer, os Francos católicos infligiram aos seus. “Com freqüência cortam-se mãos e pés, a ponta do nariz, arrancam-se olhos, mutila-se o rosto com ferrô quente, espetam-se bastões pontudos sob os dedos das mãos e dos pés... Quando as chagas, já sem pus, começam a se fechar, são de novo abertas. Se necessário um médico é chamado para que, curado, o miserável possa ser torturado por um suplício mais longo”. Em 677, São Léger, bispo de Autun, caiu nas mãos de Ebroin, mordomo do palácio da Nêustria, que era seu inimigo: teve a língua, o rosto e os lábios cortados, obrigaram-no a andar descalço num tanque cheio de pedras afiadas como pregos e finalmente vazaram-lhe os olhos. Foi assim também a morte de Brunilda,¹⁹ torturada durante três dias e depois amarrada à cauda de um cavalo bravo chicoteado até sair em disparada...

O que mais impressiona é a linguagem sem emoção dos códigos de leis. Eis um trecho da Lei Sálica: “Ter arrancado uma mão de outrem, ou um pé; um olho, o nariz: 100 soldos; mas apenas 63 se a mão continuar presa ao pulso; ter arrancado o dedo polegar, 50 soldos, mas apenas 30 se permanecer pendente; ter arrancado o dedo indicador (aquele que serve para atirar com o arco): 35 soldos; um outro dedo, 30 soldos; dois dedos ao mesmo tempo: 35 soldos; três dedos ao mesmo tempo, 50 soldos”.

Regressão da administração e da majestade de governo. O rei franco, entronizado por elevação no escudo, em vez de cetro e diadema tem a lança por insígnia, e a longa cabeleira por signo distintivo – sendo o *rex crinitus*.²⁰ Era um Rei-Sansão crinífero, seguido pelos seus domínios por alguns escribas, escravos domésticos, por sua guarda de *antrustions*.²¹ Tudo isto ornado de títulos mirabolantes herdados do vocabulário do Baixo Império. O chefe dos cavaleiros é

19 Casada com Sigiberto I, da Austrásia, Brunilda (Brunehaut) envolveu-se em diversas querelas dinásticas no período merovíngio, tendo por adversária principal a rainha Fredégunda. Foi executada em 613, quando tinha 70 anos, a mando de Clotário II, rei da Nêustria. (N.T.)

20 *Rei crinado, rei cabeludo*. (N.T.)

21 Termo de origem germânica (*an + trust*, fidelidade em) empregado para designar as pessoas que se encontravam a serviço de um príncipe. (N.T.)

o “conde da estrebaria”, o condestável; o chefe da guarda palaciana é o “conde do palácio” e o grupo de soldados bêbados e clérigos grosseiros é composto pelos “homens magníficos”, pelos “ilustres”. Como não entram impostos, sua riqueza se reduz a uns cofres com moedas de ouro, pequenos objetos de vidro, jóias que as mulheres, concubinas, filhos e bastardos disputam após a morte do rei como se estivessem partilhando terras ou o próprio reino.

E a Igreja?

Na desordem das invasões, bispos e monges – tais quais São Severino – tornaram-se chefes polivalentes de um mundo desorganizado: ao seu papel religioso agregaram um papel político ao negociar com os Bárbaros; econômico, ao distribuir víveres e esmolas; social, ao proteger os pobres contra os poderosos; até mesmo militar, ao organizar a resistência ou lutar “com armas espirituais” quando as armas materiais não existiam. Por força das circunstâncias, tinham feito o aprendizado do clericalismo, da confusão dos poderes. Pela disciplina penitencial, pela aplicação da legislação canônica (o princípio do século 6º é a época dos concílios e dos sínodos em paralelo aos códigos civis), tentavam lutar contra a violência e moderar os costumes. Um dos Manuais de São Martinho de Braga (que em 579 se tornou arcebispo da capital do reino Suevo), o *De correctione rusticorum*, apresenta um programa de correção dos costumes camponeses, e o outro, o *Formula vitae honestae*, dedicado ao rei Mir, apresenta o ideal moral do príncipe cristão. Seu sucesso continuará por toda a Idade Média. Mas os próprios líderes eclesiásticos, barbarizados ou incapazes de lutar contra a barbárie dos grandes e do povo, ratificam uma regressão da espiritualidade e da prática religiosa, permitindo os juízos de Deus, o desenvolvimento desenfreado do culto das relíquias, o reforço aos tabus sexuais e alimentares – em que as tradições bíblicas mais primitivas se aliam aos costumes bárbaros. Um penitencial irlandês prescreve: “Cru ou cozido, rejeite tudo o que foi contaminado por uma sanguessuga”.

A Igreja busca satisfazer seus próprios interesses, sem se preocupar com as razões dos Estados bárbaros assim como não tinha se preocupado com o Império romano. Por doações arrancadas dos reis e dos poderosos, e até dos mais humildes, acumula terras, rendimentos, isenções e, num mundo em que o entesouramento esteriliza cada vez mais a vida econômica, submete a produção à mais grave punção. Seus bispos, que pertencem quase todos à aristo-

cracia dos grandes proprietários, todo-poderosos em suas cidades, em suas circunscrições episcopais, procuram sê-lo também no reino.

Finalmente, querendo servir-se uns dos outros, reis e bispos acabam neutralizados e mutuamente paralisados: a Igreja procura conduzir o Estado e os reis procuram dirigi-la. Os bispos elevam-se à posição de conselheiros e censores dos soberanos em todos os domínios, esforçando-se por fazer transformar em lei civil os cânones dos concílios, enquanto que os reis, mesmo tendo se tornado católicos, nomeiam os bispos e presidem estes mesmos concílios. Na Espanha, as assembleias conciliares tornam-se no século 7º verdadeiros parlamentos do reino visigodo, impondo uma legislação anti-semita que faz aumentar as dificuldades econômicas e o descontentamento de populações que acolherão os muçulmanos senão com simpatia, pelo menos sem hostilidade. Na Gália, a interpenetração dos dois poderes, malgrado os esforços dos reis francos para confiar os cargos de sua casa e de seu governo aos laicos, malgrado a brutalidade de um Carlos Martel que confiscará uma parte dos extensos domínios eclesiásticos, é tal que a decadência da monarquia merovíngia e do clero franco ocorrem paralelamente. Antes de partir para evangelizar a Alemanha, São Bonifácio deverá reformar o clero franco. Será o início do Renascimento Carolíngio. O pontificado de Gregório Magno (590-604), o mais glorioso do período, é também o mais significativo. Eleito papa durante um surto da Peste Negra em Roma, antigo monge, Gregório imagina que as calamidades anunciam o fim do mundo e para ele é dever de todos os cristãos fazer penitências, desligar-se deste mundo e preparar-se para o outro que se aproxima. Ao estender a Cristandade e converter os Anglos-Saxões ou os Lombardos está procurando realizar da melhor maneira o seu papel de pastor, a quem o Cristo do Juízo final pediria contas de seu rebanho. Os modelos que propõe em sua obra de edificação espiritual são, São Bento, quer dizer, a renúncia monástica, e Jó, quer dizer, o despojamento integral e a resignação. “Por que continuar a ceifar quando o ceifador não pode sobreviver? Que cada um considere o curso de sua vida e então compreenderá que o pouco que tem é o bastante”. As palavras do pontífice que viria a ter tanta influência constituem uma abertura para a Idade Média, tempo de desprezo do mundo e de recusa das coisas terrenas.

Em cada renascimento medieval os clérigos afirmam, mais que a nostalgia do retorno à Antigüidade, o sentimento de serem outros. Ninguém ja-

mais desejou seriamente voltar ao que Roma tinha sido. Quando sonham com o regresso, é aquele que os conduz ao seio de Abraão, ao paraíso terrestre, à casa do Pai. Para eles, recolocar Roma sobre a terra equivaleria simplesmente restaurá-la, transferi-la: *translatio imperii, translatio studii*. O poder e a ciência que, no início da Idade Média, estavam em Roma, têm de ser transportados para outras sedes, como tinham sido antes transportados da Babilônia para Atenas e depois para Roma. Renascer não é voltar a nascer, mas nascer de novo. O primeiro impulso para o crescimento ocorreu justamente com os carolíngios, no fim do século 8º.

A TENTATIVA DE ORGANIZAÇÃO GERMÂNICA (SÉCULOS 8º-10º)

O OCIDENTE CAROLÍNGIO

A retomada inscreveu-se, em primeiro lugar, no espaço. A reconstituição da unidade ocidental pelos Carolíngios realizou-se em três direções: para o sudeste, na Itália; para o sudoeste, rumo à Espanha; e no leste, na Germânia.

Aliado do papa, Pepino o Breve introduz a política carolíngia na Itália, conduzindo uma primeira expedição contra os Lombardos em 754 e uma segunda em 756. Por fim, Carlos Magno captura o rei Didier em Pavia no ano 774, tomando-lhe a coroa da Itália, mas tem de lutar para se impor no norte da Península, e acaba perdendo os ducados lombardos de Spoleto e Benevento.

No sudoeste foi também Pepino quem deu o primeiro passo ao retomar Narbonne dos muçulmanos no ano de 759. Na lenda, entretanto, a reconquista da cidade estará ligada ao nome de Carlos Magno. Mais tarde, em 801, aproveitando-se das guerras internas dos muçulmanos, Carlos Magno tomará Barcelona. Foi então criada uma Marca da Espanha desde a Catalunha até Navarra, graças sobretudo ao conde Guilherme de Toulouse – que viria a se tornar o herói das canções de gesta do ciclo de Guilherme de Orange. Mas nem sempre os Carolíngios tiveram êxito na luta contra os muçulmanos e contra os povos pirenaicos. Em 778 Carlos Magno tomou Pampeluna mas não atacou Saragoça, tomou Huesca, Barcelona e Gerona e, abandonando Pampeluna depois de arrasá-la, retomou o caminho do norte. Montanheses bascos armaram uma emboscada contra a retaguarda dos Francos para apropriar-se de seus pertencimentos.

ces. Em 15/8/778, no desfiladeiro de Roncesvales, os Bascos massacraram as tropas comandadas pelo senescal Eggiharde, o conde palatino Anselmo e o prefeito da Marca da Bretanha chamado Rolando. Os *Anais Reais* carolíngios não mencionam uma palavra a respeito da derrota; um dos compositores dos anais anota para 778: "Neste ano o senhor rei Carlos foi à Espanha e sofreu um grande desastre". Os vencidos foram transformados em mártires e os seus nomes perpetuaram-se. A revanche dos francos foi *La Chanson de Roland*.¹

No leste, Carlos Magno deu início a uma tradição de conquista em que massacre e conversão misturavam-se – a cristianização pela força que a Idade Média iria praticar por muito tempo. Ao longo do Mar do Norte, de 772 a 803 os Saxões foram conquistados com muito custo, numa série de campanhas em que alternaram vitórias aparentes e revolta dos pretensos vencidos – da qual a mais espetacular foi liderada por Widukind em 778. Ao desastre sofrido pelos Francos no Süntal seguiu-se uma repressão feroz: Carlos Magno mandou decapitar quatro mil e quinhentos revoltados em Verden.

Auxiliado por missionários – todo e qualquer ferimento cometido contra algum deles e toda ofensa à religião cristã eram punidos com a morte segundo uma capitular editada com o fim de ajudar a conquista –, e conduzindo ano após ano os guerreiros para o interior do território, batizando uns, pilhando outros, queimando, massacrando e efetuando deportações em massa, Carlos acabou por subjugar os Saxões. Bispados foram criados em Bremen, Münster, Paderborn, Verden e Minden.

O horizonte germânico, especialmente o Saxão, atraiu Carlos Magno para o leste. Ele trocou o Vale do Sena, em que os Merovíngios tinham se fixado em Paris e seus arredores, pelas regiões do Mosa, do Mosela e do Reno. Sempre itinerante, freqüentava preferencialmente as cidades reais de Heristal, Thionville, Worms e sobretudo de Nijmegen, Ingelheim e Aix-la-Chapelle, onde mandou construir três palácios. O de Aix ganhou certa preeminência devido ao tipo particular de sua arquitetura, o número de vezes que Carlos Magno lá esteve, e a importância dos acontecimentos de que foi palco.

A conquista da Baviera foi a de um território já cristianizado e que, teoricamente, era vassalo dos Francos desde os tempos Merovíngios.

1 *A canção de Rolando*. (N.T.)

A nova província bávara permanecia exposta às incursões dos Ávaros, povo de origem turco-mongol proveniente das estepes asiáticas, como os Hunos, e que ao dominar um certo número de povos eslavos criara um império que englobava as duas margens do Danúbio Médio, da Caríntia à Panônia. Saqueadores profissionais, tinham acumulado enorme butim de seus reides em seu quartel general que conservava ainda a forma redonda das tendas mongóis: o *Ring*. Este acabou nas mãos de Carlos Magno em 796, e o soberano Franco anexou a parte ocidental do Império ávaro – entre o Danúbio e o Drave.

Mas o Estado carolíngio mal tocara o mundo eslavo. Expedições conduzidas ao curso inferior do Elba e além, depois da conquista da Saxônia, tinham repellido ou englobado certas tribos eslavas. Com a vitória sobre os Ávaros, Eslovenos e Croatas passaram a fazer parte do mundo franco.

Carlos Magno lançou-se, enfim, contra os gregos. Mas este foi um conflito muito particular, cujo significado prende-se a um acontecimento que, em 800, conferiu novas dimensões à empresa carolíngia: a coroação do rei franco como imperador pelo papa em Roma.

O restabelecimento do Império no Ocidente não parece ter sido idéia carolíngia, mas sim pontifical. Carlos Magno tinha interesse de consagrar a divisão do antigo Império romano num Ocidente em que seria o chefe e num Oriente que não ousava disputar ao *basileus* bizantino, mas recusava-se reconhecer a este o título imperial que evocava uma unidade desaparecida.

Mas em 799 o papa Leão III viu uma tripla vantagem em dar a coroa imperial a Carlos Magno. Aprisionado e perseguido por seus inimigos em Roma, ele precisava ver sua autoridade restaurada de fato e de direito por qualquer um que pudesse impor autoridade a todos sem contestação: um imperador. Chefe de um Estado temporal, o Patrimônio de São Pedro, ele desejava ver esta soberania temporal corroborada por um rei superior a todos os demais – tanto em título quanto de fato. Enfim, junto com uma parte do clero romano, pensava em fazer de Carlos Magno um imperador para todo o mundo cristão, incluindo Bizâncio, a fim de lutar contra a heresia iconoclasta e de estabelecer a supremacia do pontífice romano sobre toda a Igreja. Carlos Magno se deixou convencer e coroar em 25/12/800. Mas só se defrontou com Bizâncio para obter reconhecimento de seu título e de sua igualdade. O acordo foi firmado em 814, alguns meses antes de sua morte. Os francos devolve-

ram Veneza, mantendo as terras do norte do Adriático e o *basileus* reconheceu o título imperial de Carlos Magno.

Carlos Magno teve a preocupação de administrar com eficácia este vasto espaço. Embora as determinações de governo fossem em geral orais, o uso da escrita veio a ser estimulado, e um dos principais objetivos do renascimento cultural de que se falará adiante foi o aperfeiçoamento profissional dos oficiais reais. Carlos Magno esforçou-se sobretudo para estender sua autoridade a todo reino franco aperfeiçoando os textos administrativos e legislativos e multiplicando enviados pessoais, quer dizer, representantes do poder central.

O instrumento escrito era constituído pelas capitulares ou ordenações, algumas particulares, destinadas a uma região, como as capitulares dos saxões, e outras gerais, como a capitular de Herstal (ou Heristal) sobre a reorganização do Estado (779); a capitular *De villis*, sobre a administração dos domínios reais, e a capitular *De litteris colendis*, sobre a reforma da instrução. O instrumento humano era constituído pelos *missi dominici*, pessoas importantes de proveniência laica ou eclesiástica enviadas anualmente para fiscalizar os representantes do soberano – condes e, nas fronteiras, marqueses ou duques – ou reorganizar a administração. Acima, os mais importantes membros da aristocracia eclesiástica e laica do reino reuniam-se anualmente, ao fim do inverno, numa Assembléia Geral com o soberano. Esta espécie de parlamento aristocrático – a palavra *populus* que os designa não deve nos enganar – que garantia a Carlos Magno a obediência de seus súditos viria, ao contrário, impor a seus fracos sucessores a vontade dos grandes do reino.

Com efeito, no decurso do século 9º, a grandiosa construção carolíngia viria a se desorganizar rapidamente sob os golpes conjugados de inimigos externos – novos invasores – e de fatores internos de desagregação.

A CRISE DOS SÉCULOS 9º-10º: OS NOVOS INVASORES

Os invasores vêm de todos os lados. Os mais perigosos chegam por mar, do norte e do sul.

Do norte chegam os Escandinavos, que se costuma chamar simplesmente de “homens do norte”, Normandos, ou ainda Vikings. Vêm antes de

tudo para pilhar. Devastam o litoral, percorrem os rios, lançam-se sobre as ricas abadias e, por vezes, atacam as cidades. Convém lembrar que a expansão escandinava se faz tanto para o leste quanto para o oeste. Os Suecos, ou Varegues, com certeza colonizam a Rússia economicamente ao dominar as vias de comércio que cortavam seu território, e talvez politicamente, ao implantar aí as primeiras formas de Estado. A oeste, os Noruegueses atacam principalmente a Irlanda, e os Dinamarqueses, as áreas costeiras do Mar do Norte e do Canal da Mancha. A travessia deste canal deixa de ser segura desde 809. Após 834, os reides normandos junto aos portos de Quentovic e Duurstede, nas desembocaduras comerciais do Escalda, do Mosa e do Reno, tornam-se anuais e tem início uma fase de estabelecimento definitivo. A partir do fim do século 9º eles pensam em se instalar, se fixar, em trocar a razia pelo comércio.

Em 878, pela paz de Wedmore, Alfredo o Grande confirma-lhes o direito a uma parte da Inglaterra, e acabam vindo a ser senhores de todo o território a partir de 980, sob Svend e seu filho Canuto o Grande (1019-1035). Mas são os Normandos que se estabeleceram no norte da Gália, na região que leva seu nome desde que Carlos o Simples a concedeu ao seu chefe Rollon, pelo tratado de Saint-Clair-sur-Epte em 911, que se espalharão pelo ocidente deixando aí suas marcas duradouras. Em 1066 eles conquistarão definitivamente a Inglaterra e a partir de 1029 se instalarão no sul da Itália e na Sicília, onde fundam um dos Estados mais originais do Ocidente Medieval. Serão vistos no Império bizantino e na Terra Santa no tempo das cruzadas.

Ao sul, o ataque é desferido pelos muçulmanos de Ifríqiya,² depois que a dinastia árabe dos Aglábidas tornou-se praticamente independente do Califado e desenvolveu uma frota naval. Os piratas ifríquianos apareceram na Córsega desde 806, depois empreenderam a conquista da Sicília a partir de 827 e, em menos de um século, apoderaram-se dela, com exceção de alguns bolsões que permaneceram sob controle bizantino ou da população autóctone.

Assim, enquanto os Carolíngios estabeleceram seu domínio no continente, os mares pareciam-lhes escapar. Mesmo em terra, uma nova vaga invasora proveniente da Ásia, integrada pelos Húngaros, pareceu ameaçá-los por um momento.

2 Região situada no norte da África, que englobava a atual Tunísia e a parte leste da Argélia, e cuja principal cidade era Kairuan. (N.T.)

Mas em 955 Oto, rei da Germânia, despedaçou-os na batalha de Lechfeld, perto de Augsburgo, quebrando seu ímpeto. Seguirão o rumo da história dos invasores bárbaros, abandonando os reides, tornando-se sedentários, sendo cristianizados. Ao fim do século 10^o nascia a Hungria.

A invasão húngara contribuiu para o aparecimento de um novo poder no Ocidente, o da dinastia dos Otônidas, que em 962 restaurou o poder imperial abandonado pelos carolíngios, que tinha se enfraquecido mais pela decadência interna do que pelos assaltos vindos do exterior.

A CRISE DO MUNDO CAROLÍNGIO: ASPECTOS INTERNOS

Malgrado seus esforços para ter de Roma uma herança política e administrativa, os Francos não conseguiram adquirir o sentido do Estado. Eles consideravam o reino como sua propriedade, em nada o distinguindo de seus domínios pessoais, de seus tesouros. Partilhavam-no entre seus herdeiros. De tempos em tempos, o acaso, a mortalidade infantil, a deficiência mental, ocasionavam o reagrupamento dos estados francos sob dois ou apenas um rei. Dagoberto reinou sozinho de 629 a 639, e a morte prematura de Carlomano deixou Carlos Magno como o governante único em 771. A restauração do Império não impediu que este dividisse o reino entre seus três filhos pela *Ordinatio* de Thionville em 806. Mas nada foi dito a respeito da sucessão da coroa imperial. O acaso agiu uma vez mais, e a morte dos filhos Bernardo e Carlos precedeu a do pai, ocorrida em 814, deixando Luís como governante único. Bernardo, sobrinho de Carlos Magno, recebera do tio o reino da Itália e o manteve, mas prestou um juramento de fidelidade em Aix-la-Chapelle. Desde 817, por meio de uma *Ordinatio*, Luís o Piedoso tentou regular o problema da sucessão conciliando a tradição da partilha com a necessidade da unidade imperial: dividiu o reino entre seus três filhos³ mas garantiu a preeminência imperial a Lotário, o mais velho. O nascimento tardio de Carlos, um quarto filho a quem Luís quis dar uma parte do reino, colocou em causa os termos da *Ordinatio* de

3 Lotário, Luís e Pepino, que veio a falecer em 838. (N.T.)

817. Vieram então a rebelião dos filhos contra o pai, conflitos entre os próprios irmãos, novas partilhas e peripécias que se avolumaram levando o imperador a perder toda autoridade. Após sua morte em 840 as partilhas e lutas prosseguiram. Em 843 deu-se a partilha de Verdun: Lotário ficou com uma longa faixa territorial do Mar do Norte ao Mediterrâneo, com Aix-la-Chapelle, símbolo do império franco, e com a Itália, isto é, com a proteção de Roma; Luís recebeu os territórios do leste, tornando-se “Luís o Germânico”; Carlos o Calvo ficou com as terras situadas no oeste. No ano 870, em Meerssen, Carlos o Calvo e Luís o Germânico partilharam entre si a Lotaríngia, com exceção da Itália, que permaneceu na posse de Luís II, filho de Lotário I e imperador nominal. Com a partilha de Ribemont, de 880, que empurrou a Lotaríngia para leste, junto aos domínios da *Francia* oriental, a unidade imperial pareceu ser restabelecida por algum tempo sob Carlos o Gordo, terceiro filho de Luís o Germânico, que foi imperador e rei da Itália (881), único rei da Germânia (882), e por fim rei da *Francia* ocidental (884). Mas após sua morte em 888 a unidade carolíngia se desfez rapidamente. O título imperial voltou a ser usado apenas pelo carolíngio Arnulfo (896-899), caindo nas mãos de reizetes italianos e desaparecendo em 924. Na *Francia* ocidental, a realeza, novamente eletiva, fez alternar governantes carolíngios e da família de Eudes, conde da França, isto é, de Ile-de-France, o herói da resistência de Paris em 885-886 contra os Normandos. Na Germânia, a dinastia se extinguiu com Luís o Menino (911) e a coroa real, lá também entregue pelos grandes, por eleição, coube ao duque Conrado da Francônia, e depois a Henrique o Passarinheiro, duque da Saxônia. Seu filho, Oto I, viria a ser o fundador de uma nova linhagem imperial.

Todas estas partilhas, estas lutas, esta confusão, mesmo que tenham sido rápidas, deixaram traços duradouros no mapa político e na história.

Em primeiro lugar, como Roger Dion mostrou admiravelmente, a partilha efetuada por cento e vinte peritos em Verdun em 843, que parecia fazer pouco caso de todas as fronteiras étnicas ou naturais, correspondia a uma tomada de consciência de certas realidades econômicas. Tratava-se de assegurar a cada um dos três irmãos uma parte de cada uma das faixas vegetais e econômicas horizontais que constituem a Europa “das grandes pastagens das Marschen às salinas e olivedos da Catalunha, Provença e Istria”. O problema das relações entre o Norte e o Sul – entre a Flandres e a Itália, entre a Hansa e as cidades mediterrânicas, entre as vias alpinas, a via renana e a via rodania-

na – põe em evidência a importância do eixo norte-sul numa Europa em formação que aos poucos vai se distanciando do Mediterrâneo, em que a circulação passa a se orientar “perpendicularmente às zonas de vegetação” do leste para o oeste.

Depois, o esboço de futuras nações: a França ocidental que será a França, a qual começa a se ligar ao sul a Aquitânia que se manteve por tanto tempo diferenciada e individualizada como reino; a França oriental que será a Alemanha e que, não tendo fronteira, salvo ao norte, será tentada a expandir-se para o oeste além da própria Lotaríngia – pomo da discórdia durante séculos entre a França e a Alemanha, herdeiras da rivalidade dos netos de Carlos Magno –, para o sul, em que a miragem italiana e imperial conservará por muito tempo sua sedução, com o *Sehnsucht nach Süden*⁴ alternando-se ou combinando-se com o *Drang nach Osten*⁵ que também se esboça nas áreas de contato com os eslavos; a Itália que continua nestas vicissitudes um reino ameaçado pelas pretensões imperiais germânicas e pelas ambições temporais dos papas.

Mas há também a fragilidade das formações políticas intermediárias: o reino da Provença, o reino da Borgonha e a Lotaríngia destinados à absorção, apesar de alguns reaparecimentos medievais, até aos Angevinos de Provença e os grandes Duques de Borgonha.

As crises políticas favoreceram, tal qual ocorrera com as invasões, um parcelamento da autoridade e do poder imperial mais revelador e, ao menos de imediato, mais importante que o fracionamento político dos reinos. Os grandes apropriaram-se do poder econômico, a terra, e, a partir desta base, apropriaram-se dos poderes públicos.

O Concílio de Tours, realizado no fim do reinado de Carlos Magno, constata que: “Por diversos motivos, em diversos locais os bens dos pobres, quer dizer, os bens daqueles que são conhecidos por homens livres mas que vivem sob a autoridade de poderosos magnatas, ficaram muito reduzidos”. Eis os grandes, eclesiásticos e laicos, tornando-se mais e mais os novos senhores.

4 *Ânsia pelo Sul*. (N.T.)

5 *Marcha para o Leste*. Expressão utilizada para designar a expansão militar e econômica germânica sobre a Europa Central e Oriental a partir do século II. (N.T.)

Mas este poder econômico abriu caminho à apropriação dos poderes públicos pelos grandes proprietários graças a um processo instituído ou, pelo menos, favorecido por Carlos magno e seus sucessores na esperança de obter resultados completamente opostos. Com efeito, esperando fortalecer o Estado franco, Carlos Magno multiplicara as doações de terra – ou benefícios – àqueles de quem esperava assegurar a fidelidade, obrigando-os a lhe prestar juramento e entrar em sua vassalagem. Com estes laços pessoais ele pensava ter conferido solidez ao Estado. Como o conjunto da sociedade – ao menos as pessoas mais importantes – estava ligado ao rei ou ao imperador por uma rede muito cerrada de subordinação pessoal, os próprios vassallos reais foram encorajados a estabelecer com seus dependentes relações de vassalagem. As invasões reforçaram esta tendência porque o perigo obrigou os mais fracos a se colocarem sobre a proteção dos mais fortes e porque em troca da concessão dos benefícios os reis exigiram de seus vassallos uma ajuda militar. A partir da metade do século 9º o termo *miles* – soldado, cavaleiro – muitas vezes substituiu o termo *vassus* para designar o vassallo. Uma evolução capital conduzia ao mesmo tempo à hereditariedade dos benefícios. O costume instaurava-se na prática. Ele foi reforçado em 877 pela capitular Quierzy-sur-Oise, em que Carlos o Calvo, preparando-se para uma expedição à Itália, deu garantias aos seus vassallos de salvaguarda do direito de herança ao benefício paterno por parte dos filhos jovens ou ausentes que ficassem órfãos. Com a hereditariedade do benefício, os vassallos constituíam-se mais solidamente como classe social.

Ao mesmo tempo, as necessidades econômicas e militares que permitiam, ou mesmo que obrigavam, o grande proprietário, sobretudo se fosse conde, duque ou marquês, a tomar iniciativas, levaram a que o senhor fosse colocado entre seus próprios vassallos e o rei. Desde 811 Carlos Magno reclamava de que alguns recusavam-se a prestar o serviço militar sob o pretexto de que seu senhor não tinha sido convocado e que tinham que permanecer junto dele. Os grandes que, como os condes, estavam investidos de poderes em razão da função pública que exerciam, tenderam a mesclar estes poderes com os direitos que possuíam na qualidade de senhores sobre seus vassallos, enquanto outros, seguindo seu exemplo, usurpavam cada vez mais tais poderes. Sem dúvida o cálculo dos carolíngios acabou não se mostrando completamente falso. Se entre os séculos 10º e 13º os reis e imperadores conservaram al-

gumas prerrogativas soberanas isto se deveu ao fato de que os grandes, que tinham se tornado seus vassalos, não puderam se subtrair aos deveres firmados mediante juramento de fidelidade.

É possível sentir o que se passa de decisivo na época carolíngia e que permanecerá no mundo medieval. Cada homem, doravante, dependerá mais e mais de seu senhor, e este estreitamento de horizonte, este jugo tão mais pesado quanto mais estreito é o círculo em que atua, ganhará fundamento jurídico. A base do poder será cada vez mais a posse da terra, e seu fundamento moral será a fidelidade, a fé, que substituirão por muito tempo as virtudes cívicas greco-romanas. O homem da Antigüidade devia ser justo ou reto, enquanto o homem da Idade Média deverá ser fiel.

A RESTAURAÇÃO OTÔNIDA.

Oto I, rei da Germânia, foi coroado imperador em São Pedro de Roma pelo papa João XII em 2/2/962.

Todavia, tal qual Carlos Magno, Oto I não viu em seu Império senão o Império dos Francos – limitado aos países que o tinham reconhecido como rei. As campanhas militares que empreende contra os bizantinos visam apenas ao reconhecimento de seu título, o que vem a ocorrer em 972, num tratado estabelecido pelo casamento de seu filho mais velho com a princesa bizantina Teofânia. Igualmente, ele respeita a independência do reino da França ocidental.

A evolução que se constata no governo de seus dois sucessores visa apenas a fortalecer o título imperial, sem transformá-lo em dominação direta.

Oto II (973-983) substituiu o título de *Imperator Augustus* (Imperador Augusto) utilizado habitualmente por seu pai pelo de *Imperator Romanorum* (Imperador dos Romanos). Seu filho Oto III, influenciado pela educação que recebeu da mãe bizantina, instala-se em Roma em 998 e proclama a restauração do Império Romano, a *Renovatio Imperii Romanorum*, numa bula em que figuram, de um lado, a cabeça de Carlos Magno, e de outro uma figura feminina com lança e escudo, a *Aurea Roma*. Seu sonho ganha cores de universalismo. Uma miniatura mostra-o no trono em majestade recebendo oferendas de Roma, da Germânia, da Gália e da Eslávia. Entretanto, sua atitude em relação

aos vizinhos do leste manifesta a flexibilidade de suas concepções. No ano mil reconheceu a independência da Polônia, onde Gniezno tornou-se arcebispo e o duque Boleslau o Valente recebeu o título de cooperador do Império, e a da Hungria, em que o príncipe Estêvão, batizado cristão, recebeu a coroa real.

Por um breve instante de concórdia, o sonho otônida parecia perto de se realizar graças aos pontos de vista comuns do jovem imperador e do Papa Silvestre II, o sábio Gerberto, disposto a esta restauração imperial e romana. Mas o sonho se desvaneceu logo depois. O povo de Roma se sublevou contra Oto III. Este morreu em 1002, e Silvestre II em maio de 1003. Henrique II contentou-se com o retorno ao *Regnum Francorum*, com a idéia do império tendo por base o reino franco – que depois veio a se transformar na Alemanha.

Os Otônidas, porém, legaram aos seus sucessores a nostalgia romana e uma tradição de subordinação do papa ao imperador. Daí nascerá a querela do Sacerdócio e do Império, uma renovação da luta entre guerreiros e sacerdotes.

O RENASCIMENTO DO SÉCULO 10º

Quando o sonho romano do ano mil se acaba, uma renovação está prestes a ocorrer: a do Ocidente inteiro. Sua brusca eclosão fará do século 11 o século do verdadeiro arranque da Cristandade ocidental.

Este arranque só podia desenvolver-se sobre bases econômicas, e estas tinham sido postas mais cedo do que se costuma crer. É possível pensar que, se houve um Renascimento carolíngio, este foi, em primeiro lugar, um renascimento econômico. Tal qual o renascimento cultural, este também foi superficial, frágil, e, mais ainda que o outro, quase foi destruído pelas invasões e pilhagens normandas, húngaras e sarracenas do século 9º e princípio do século 10º – que sem dúvida retardaram por um ou dois séculos o renascimento do Ocidente, assim como as invasões dos séculos 4º e 5º tinham precipitado a queda do mundo romano.

É mais fácil perceber certos sinais de renovação do comércio nos séculos 8º e 9º: apogeu do comércio frísio e do porto de Duurstede, reforma monetária de Carlos Magno, exportação de tecido – provavelmente flamengo mas

que costuma ser chamado de frísio –, os *pallia fresonica* com os quais Carlos Magno presenteou o califa Harun al-Rachid.

Mas nesta economia essencialmente rural, diversos índices permitem concluir que houve uma melhora na produção agrícola: frações de tenência que provinham sem dúvida de desbravamentos, aparecimento de um novo sistema de atrelagem cuja primeira representação conhecida encontra-se no manuscrito de Trèves de aproximadamente 800; a reforma do calendário de Carlos Magno, que deu aos meses do ano nomes que evocam o progresso das técnicas de cultivo. As miniaturas que representavam os trabalhos dos meses mudaram radicalmente, substituindo os símbolos da Antigüidade por cenas concretas nas quais aparece o domínio técnico tido pelo homem: “o homem e a natureza são agora duas coisas distintas, e o homem é o senhor”.

Tenham as invasões do século 9º sido ou não responsáveis por um novo recuo ou por um simples atraso econômico, o certo é que no século 10º o progresso é nitidamente perceptível. Um congresso de medievalistas norte-americanos dedicado a esta época identificou inovações decisivas, principalmente no que respeita às culturas e à alimentação, em que, segundo Lynn White, a introdução maciça de plantas ricas em proteínas – legumes como as favas, lentilhas, ervilhas –, portanto com grande capacidade energética, teria dado aos ocidentais a força que lhes capacitaria a levantar as catedrais e desbravar vastas extensões de terra. O século 10º está cheio de feijões,⁶ concluiu com humor o medievalista americano. De seu lado, Roberto Lopez pergunta-se se não é o caso de reconhecer um novo renascimento, o do século 10º, quando o comércio escandinavo se desenvolve, quando a economia eslava é estimulada pelo duplo empurrão do comércio normando e dos negócios judeo-árabes ao longo da rota que liga Córdoba a Kiev pela Europa Central, quando as regiões renana e mosana começam a deslancar, quando a Itália do norte já está próspera, quando o mercado de Pavia assume caráter internacional e Milão – cuja ascensão veio a ser magistralmente analisada por Cinzio Violante – conheceu uma alta de preços, “sintoma da retomada da vida econômica e social”.

6 *The Xth century is full of beans*, no original. (N.T.)

CONCLUSÃO: O “TAKE OFF” MEDIEVAL: DEMANDA EXTERIOR OU IMPULSO INTERNO?

A que se deve atribuir este despertar do Ocidente? Para Maurice Lombard, teria havido uma contrapartida à formação do mundo muçulmano, mundo de metrópoles consumidoras que estimulam o aumento de produção de matérias-primas ocidentais exportadas para Córdoba, Kairuan, Fustat-Cairo, Damasco, Bagdá: madeira, ferro (as espadas francas), estanho, mel e a mercadoria humana, os escravos – dos quais Verdun constituía, na época carolíngia, um grande mercado. Tal hipótese, fundada na idéia de um estímulo exterior, inverte a célebre teoria de Henri Pirenne, que atribuía à conquista árabe o fechamento do mediterrâneo e o esgotamento do comércio ocidental, a conquista que se tornou, ao contrário, o motor do despertar econômico da Cristandade ocidental. Já para Lynn White, tal despertar liga-se aos progressos técnicos desenvolvidos no próprio Ocidente: progresso agrícola com a charrua de rodas e aiveca, com o sistema de afolhamento trienal que permitiu o cultivo de legumes ricos em proteína, com a difusão de uma nova forma de atrelagem dos animais que fez aumentar as áreas de cultivo e os rendimentos; progresso militar, com o estribo que permitiu um melhor domínio do cavalo e deu origem a uma nova classe de guerreiros, os cavaleiros, logo identificados com os grandes proprietários capazes de introduzir em seus domínios os instrumentos e as novas técnicas. Trata-se de uma explicação fundada na idéia de um desenvolvimento interno que, além disto, esclarece o deslocamento do centro de gravidade do Ocidente para o norte, região de planícies e de grandes espaços onde se podem realizar trabalhos exaustivos e realizar grandes cavalgadas.

A verdade, sem dúvida, é que a ascensão dos grandes, tanto os proprietários de terras quanto os cavaleiros, deu origem a uma classe capaz de se apropriar das oportunidades econômicas que lhes foram oferecidas. Com o aumento de exploração do solo e o pequeno excedente, uma parte do lucro obtido pelo mundo cristão foi entregue a alguns especialistas em obter lucro – isto é, os primeiros mercadores ocidentais. É tentador pensar que as conquistas de Carlos Magno e suas investidas militares na Saxônia, na Baviera e no curso do Danúbio, na Itália do Norte e na direção de Vene-

za, ou além-Pirineus, iam ao encontro de zonas de troca e procuravam englobar rotas do comércio renascente. O tratado de Verdun poderia também ter sido a partilha de pedaços de rotas e de áreas de cultivo. O grande domínio, continuador da *villa* antiga, dava lugar a um novo quadro de poder que renovava as formas de exploração econômica, as relações entre os homens e a ideologia: o senhorio. Este apoiava-se em novos centros de aglomeração humana: a aldeia, o castelo e, embora ambígua, a cidade. Após o ano mil a mutação se intensificou. A Cristandade medieval entrava verdadeiramente em cena.

A FORMAÇÃO DA CRISTANDADE (SÉCULOS 11-13)

O DESENVOLVIMENTO DA CRISTANDADE: DESENVOLVIMENTO DA CONSTRUÇÃO, PROGRESSOS AGRÍCOLA E DEMOGRÁFICO

É célebre a passagem do cronista borgonhês Raul Glaber: "Ao aproximar-se o terceiro ano que se seguiu ao ano mil, via-se em quase toda a terra, principalmente na Itália e na Gália, a reconstrução das igrejas; ainda que a maior parte, muito bem construída, não tivesse nenhuma necessidade, uma verdadeira emulação impelia cada comunidade cristã a ter a sua mais suntuosa que a de seus vizinhos. Dir-se-ia que o próprio mundo se agitava, renunciando sua velhice e cobrindo-se em toda parte de um *branco manto de igrejas*. Então, quase todas as igrejas das sedes episcopais, dos mosteiros consagrados a diversos santos, e mesmo as pequenas capelas das aldeias, foram reconstruídas mais belas pelos fiéis".

Eis o sinal exterior mais evidente do desenvolvimento da Cristandade, que se afirmava em torno do ano mil. Esse grande movimento de construção certamente desempenhou um papel capital no progresso do Ocidente medieval entre os séculos 10º e 14. Primeiro por sua função de estímulo econômico. A grande produção de matérias-primas (pedra, madeira, ferro), o aperfeiçoamento das técnicas e a fabricação de ferramentas necessárias para a extração, transporte e suspensão de materiais de tamanho e peso consideráveis, o recrutamento de mão-de-obra, o financiamento dos trabalhos, tudo isto fez dos

canteiros de construção (não apenas das catedrais mas também das inúmeras igrejas de todos os tamanhos; das construções com fins econômicos como pontes, celeiros, mercados; e das casas de ricos, cada vez mais construídas em pedra) o centro da primeira, e praticamente única, indústria medieval.

Mas este impulso da construção não era o fenômeno primeiro. Ele respondia a diversas necessidades, sendo a principal a do alojamento de uma população mais numerosa. Mas é claro que nem sempre havia uma relação direta entre o tamanho das igrejas e o número de fiéis. Motivos ligados ao prestígio e à devoção também influenciaram na busca da grandiosidade.

É difícil distinguir neste desenvolvimento da cristandade o que foi a causa e o que foi consequência, e a maior parte dos aspectos deste processo foram ao mesmo tempo uma e outra coisa. Mais difícil ainda é apontar a causa primeira e decisiva de tal progresso. Mas pode-se negar tal papel a fatores frequentemente invocados para explicar o arranque do Ocidente. Como o crescimento demográfico, que foi apenas o primeiro e mais espetacular resultado daquele progresso. O mesmo pode-se dizer da relativa pacificação que se instaura no século 10º: fim das invasões, aperfeiçoamento das instituições de "paz" que regulamentam a guerra ao limitar os períodos de atividade militar e ao colocar certas categorias da população não combatente (clérigos, mulheres, crianças, camponeses, comerciantes e por vezes animais de trabalho) sob a proteção de garantias juradas pelos guerreiros (foi o sínodo de Charroux, em 989, que estabeleceu a primeira organização destinada a fazer respeitar a paz de Deus). Esta diminuição da insegurança não era mais do que a consequência do desejo de vastas camadas da sociedade cristã de proteger o progresso nascente. "Todos estavam sob o efeito do terror das calamidades da época precedente, atormentados pelo medo de, no futuro, ser-lhes arrancadas as doçuras da abundância", diz bem Raul Glaber para explicar o movimento de paz a que se assiste na França do começo do século 11.

A origem do impulso deve ser procurada do lado da terra, que na Idade Média era a base de tudo. Não parece que a classe dominante – com exceção de alguns senhores eclesiásticos e de altos funcionários carolíngios – tenha se interessado diretamente pela exploração de seus domínios. Mas os rendimentos e os serviços que exigiam da massa camponesa incitaram esta massa, para os satisfazer, a um certo melhoramento de seus métodos de cultivo. Penso que os progressos decisivos que iriam constituir o que já se chamou de uma

"revolução agrícola" entre os séculos 10º e 13 tenham começado humildemente desde os séculos 7º-8º, desenvolvendo-se lentamente até o ano mil, quando conheceram uma aceleração considerável.

Não se deve excluir, por outro lado, que a sedentarização dos Bárbaros tenha incentivado os novos senhores a uma verdadeira política de valorização. A história dos primeiros duques da Normandia, do cônego Dudon de Saint Quentin, no século 11, mostra-nos como os Normandos, ao longo do primeiro século de sua instalação na Normandia, se transformaram em exploradores agrícolas sob a direção de seus duques, que colocaram sob sua proteção os instrumentos agrícolas de ferro, principalmente as charruas.

A lenta difusão do afolhamento trienal permitiu aumentar a superfície cultivada (com um terço do solo em repouso, em vez da metade), variar os tipos de cultivo e lutar contra as intempéries com o recurso aos cereais de primavera quando as do outono davam pouco (ou o contrário). A adoção da charrua dissimétrica de rodas e aiveca e o emprego crescente do ferro nos instrumentos agrícolas permitiam lavrar mais fundo e com maior frequência. As superfícies cultivadas, os rendimentos, a variedade da produção e, por conseguinte, da alimentação, melhoraram.

Uma das primeiras consequências foi o aumento da população, que provavelmente dobrou entre os séculos 10º e 14. Segundo J. C. Russel, a população da Europa Ocidental passou de 14,7 milhões nas proximidades do ano 600 para 22,6 em 950 e 54,4 antes da Peste Negra de 1348. Segundo M. K. Bennett, para o conjunto da Europa o crescimento iria de 27 milhões nas proximidades do ano 700 para 42 milhões no ano mil e 73 milhões em 1300.

Por sua vez, este aumento demográfico veio a ser decisivo para a expansão da Cristandade. As condições do modo de produção feudal, que podiam suscitar um certo progresso técnico mas seguramente o impediriam de ultrapassar um nível baixo, não permitiam progressos qualitativos da produção agrícola suficientes para responder às necessidades geradas pelo crescimento demográfico. O aumento dos rendimentos e da capacidade nutritiva das colheitas continuava fraco. A agricultura feudal excluía um cultivo verdadeiramente intensivo. Restava aumentar o espaço cultivado. O primeiro aspecto da expansão da Cristandade entre os séculos 10º e 14 foi um intenso movimento de desbravamento. Sua cronologia é difícil de estabelecer porque há poucos textos anteriores ao século 12, a arqueologia rural não se desenvolveu muito e a sua práti-

ca é difícil uma vez que a paisagem medieval veio a ser muito modificada ou mesmo destruída nas épocas posteriores, sendo bastante delicada a interpretação dos resultados obtidos. Segundo Georges Duby, "a atividade dos pioneiros, que durante dois séculos continuou tímida, descontínua e muito dispersa, ganhou intensidade e melhor organização por volta de 1150". Num setor capital, o dos cereais, o período decisivo da conquista agrária situa-se entre 1100 e 1150, como mostra a palinologia:¹ a porcentagem de pólen do trigo nos resíduos florais aumenta sobretudo na primeira metade do século 12.

Na maior parte dos casos, as áreas rurais novas não eram mais que uma extensão de terras antigas, "um alargamento progressivo das clareiras" que avança sobre terras incultas e áreas de pastagens. Os desmatamentos, feitos por meio de queimada, faziam recuar o matagal mas raramente atingiam as florestas de grande porte tanto por causa da fraqueza dos instrumentos (o principal deles era o enxó, e não o machado) quanto o desejo dos senhores em conservar suas áreas de caça, e das comunidades aldeãs de não comprometer os recursos florestais que eram essenciais na economia medieval. A conquista do solo se fez também pela secagem dos pântanos e pela constituição de polders. Em Flandres, tocada muito cedo pelo crescimento demográfico, pode-se ver este movimento começar aproximadamente em 1100, com a construção de pequenos diques em várias localidades.

Às vezes porém os desmatamentos trouxeram consigo a conquista de novas terras e a fundação de novas aldeias.

EXPANSÃO DA CRISTANDADE: CRISTIANIZAÇÃO NO NORTE E NO LESTE. RECONQUISTA ESPANHOLA, CRUZADAS

Paralelamente a esta expansão interior, a Cristandade passou por uma expansão exterior. É provável mesmo que tenha preferido esta, as soluções militares lhe parecendo mais fáceis que as soluções de valorização pacífica.

1 Parte da botânica dedicada ao estudo do pólen. (N.T.)

Assim nasceu um duplo movimento de conquista, que teve como resultado a ampliação das fronteiras da Cristandade na Europa e as expedições longínquas em terras muçulmanas: as cruzadas. A expansão da Cristandade na Europa, que conhecera uma viva retomada no século 8º e prosseguira nos séculos 9º e 10º, tornara-se praticamente apanágio dos alemães que ocupavam as fronteiras cristãs em contato com pagãos do norte e do leste. Daí resultou uma mescla de motivações religiosas, demográficas, econômicas e nacionais que conferiu a este movimento características muito particulares a partir do século 9º. O seu aspecto dominante foi, por fim, o enfrentamento entre Germanos e Eslavos, no qual os motivos religiosos passaram a um segundo plano, pois os alemães não hesitaram em atacar seus vizinhos mesmo após sua conversão ao cristianismo. Já no século 9º, o príncipe morávio Rostislav tinha chamado Cirilo e Metódio² para contrabalançar a influência dos missionários alemães.

A Cristianização se realizou lentamente, e não sem choques. Santo Adalberto, arcebispo de Praga no fim do século 10º, estima que os tchecos voltaram a ser pagãos e notadamente polígamos. Após a morte de Mescio II (1034), uma violenta insurreição das classes populares polonesas foi seguida de uma volta ao paganismo. Em 1060, Steinkel, rei da Suécia, embora cristão, se recusou a destruir o velho santuário pagão de Upsala, e em fins do século 11, o rei Sweyn favoreceu um breve retorno dos sacrifícios sangrentos, o que lhe valeu o apelido de Blotsweyn.³ Após a morte de Mindaugas (1263), batizado em 1251, a Lituânia voltou ao culto dos ídolos.

Mas por volta do ano mil uma nova série de Estados cristãos faz a Cristandade se estender para o norte e para o leste: em 966 a Polônia de Mescio, em 985 a Hungria de Vâik que passou a se chamar Estêvão (Santo Estêvão) e foi feito rei em 1001, a Dinamarca de Harald do Dente Azul (950-986), a Noruega de Olaf Tryggveson (969-1000) e a Suécia de Olaf Skortkonung.

2 São Cirilo (826-869), natural de Tessalônica, e seu irmão, Metódio, foram missionários enviados pelo imperador bizantino Miguel III junto aos povos da Morávia para converter os Eslavos ao Cristianismo. Cirilo traduziu parte da liturgia e das Escrituras para o eslavo, criando o alfabeto que viria a ser conhecido como cirílico. (N.T.)

3 Quer dizer, Sweyn o Sangrento. (N.T.)

É verdade que ao mesmo tempo Vladimir, príncipe de Kiev, recebia o batismo de Bizâncio (988), assim como um século antes haviam-no recebido o búlgaro Bóris e os Sérvios. O cisma de 1054 separará da cristandade latina toda a Europa balcânica e oriental.

Os Prussianos serão convertidos apenas no século 13 e sua conversão estará na base da formação do Estado alemão dos Cavaleiros Teutônicos, que foram imprudentemente chamados em 1226 por Conrado, duque polonês da Mazóvia e Cujávia. Os Lituanos serão convertidos somente após a união da Polônia com a Lituânia em 1385 e o casamento de Jagellon que, ao se casar com a polonesa Hedwiges, tornou-se o rei cristão Ladislau da Polônia e Lituânia, batizado em 15 de fevereiro de 1386 na Cracóvia.

Ao lado dessas anexações à *Respublica Christiana* devidas à evangelização de povos pagãos, importantes migrações no interior da cristandade modificaram profundamente o mapa do Ocidente. Dessas migrações, a mais importante é sem dúvida a colonização alemã ao Leste. Ela contribuiu para aculturar novas regiões, desenvolveu e transformou a rede urbana. A expansão germânica é também política. Os êxitos mais espetaculares neste setor são os de Alberto o Urso que em 1150 se torna margrave⁴ da nova Marca de Brandeburgo, e dos Cavaleiros Teutônicos, que conquistaram a Prússia entre 1226 e 1283.

A expansão escandinava não foi menos impressionante. Ela se deu no século 10º em direção Islândia, Groelândia e talvez à América, onde "Normandos" teriam desembarcado ao redor do ano 1000 em Vinland. Conheceu grande sucesso na Inglaterra, uma primeira vez no fim do século 10º com rei Svend.⁵ Após sua morte (1014), seu filho Canuto o Grande reina sobre a Inglaterra, Dinamarca, Noruega e Suécia. Mas, uma vez este morto (1035), o anglo-saxão Eduardo o Confessor subtrai a Inglaterra aos dinamarqueses, que volta a ser conquistada a partir de uma outra base escandinava, a Normandia. Em 1066, Guillherme o Bastardo, duque de Normandia, conquista a Inglaterra numa única batalha, em Hastings.

4 Antigo título germânico atribuído aos governantes de territórios fronteiriços. (N.T.)

5 Trata-se de Sweyn Barba Forqueada. (N.T.)

Mas outros Normandos vão mais longe fora da zona setentrional e se instalam no Mediterrâneo. Desde o começo do século 11, surgem principados normandos ao sul da Itália. Roberto Guiscardo apodera-se da Campânia, bate as tropas pontificais e se faz reconhecer em 1059 pelo papa Nicolau II, toma a Sicília dos muçulmanos em 1060-1061, expulsa os bizantinos da Itália e toma de assalto suas últimas praças, em Reggio e em Bari (1071). Chega mesmo a enviar seu filho Boemundo em 1081-1083 para devastar o Épiro e a Tessália. Com a fundação do reino Normando das Duas-Sicílias assiste-se a uma das criações políticas mais originais da Idade Média. Na segunda metade do século 12 o viajante muçulmano Ibn Jobaïr maravilha-se com a corte de Palermo, onde podem ser encontrados lado a lado normandos e sicilianos, bizantinos e muçulmanos. O latim, o grego e o árabe são as três línguas oficiais da chancelaria real. O reino normando será para a cristandade um modelo político – onde se define uma monarquia feudal mais moderna – e cultural: centro de tradução do grego e do árabe, centro de uma fusão artística da qual são testemunhos as magníficas igrejas de Cefalu, Palermo e de Monreale, que combinam em sínteses originais as soluções romano-góticas cristãs com as tradições bizantinas e muçulmanas. É neste meio que se forma o imperador Frederico II, a mais curiosa e sedutora personalidade da Cristandade medieval.

A expansão francesa não é menos vigorosa. Seu berço é a França do Norte, onde o desenvolvimento demográfico chega ao seu clímax nas planícies em que a revolução agrícola oferece seus melhores resultados. Esta França do Norte coloniza a França da Sul com a ajuda da Cruzada Albigense, que se encerrou com o tratado de Paris (1229) e que preparou a reunião do Languedoc à França capetíngia após a morte de Afonso de Poitiers, irmão de São Luís (1271). Os franceses seguem Carlos de Anjou, outro irmão de São Luís, e se lançam à conquista do reino das Duas Sicílias aos descendentes de Frederico II – a Manfredino, seu filho bastardo, em Benevento no ano de 1266, e a Conradino, seu neto, em Tagliacozzo no ano de 1268. Mas a Sicília lhe escapa após as Vésperas Sicilianas de 1282⁶ e passa a ser de Aragão.

6 A sublevação popular conhecida como Vésperas Sicilianas teve início em Palermo, no dia 30/3/1282, ao cair da tarde, na hora canônica das Vésperas, quando uma mulher siciliana foi insultada por um soldado francês e milhares de franceses foram mortos em poucas horas. Em 2/9/1282 Pedro III de Aragão era coroado rei. (N.T.)

A emigração francesa se deu sobretudo na Espanha. Com efeito, um dos grandes êxitos da expansão cristã entre os séculos 10º e 14 foi a reconquista de quase toda a Espanha aos muçulmanos realizada pelos reis cristãos com a ajuda de mercenários e cavaleiros, em sua maior parte franceses provenientes da região acima dos Pirineus. Os monges cluniacenses franceses tiveram papel de primeiro plano entre estes auxiliares da Reconquista, e também contribuíram para o desenvolvimento da peregrinação a Santiago de Compostela.

A Reconquista não foi uma série de sucessos ininterruptos. O movimento conheceu revezes, como a destruição da basílica de Santiago de Compostela pelo famoso Al-Mansur em 997 – o Almançor das canções de gesta –, sucessos efêmeros, como a tomada de Valência por Fernando I em 1065, novamente realizada em 1094 por Rodrigo Díaz de Vivar, o Cid, e períodos sem nada acontecer. Mas etapas decisivas foram alcançadas em 1085 com a tomada de Toledo por Afonso VI de Castela e a conquista de toda a região entre o Douro e o Tejo, e em 1093, com a tomada de Santarém, Sintra e Lisboa – perdidas e depois reconquistadas em 1147. A grande data ocorreu em 16 de julho de 1212, quando os reis de Castela, de Aragão e de Navarra conseguiram alcançar uma grande vitória sobre o califa de Córdoba em Las Navas de Tolosa. No entanto, os frutos de Las Navas, que quebrou a resistência muçulmana, somente seriam colhidos mais tarde. Em 1229, Jaime I de Aragão conquista Majorca, Valência em 1238 e Murcia em 1265. Doravante, Aragoneses e Catalães têm diante de si uma vocação marítima, algo que se confirma com a tomada da Sicília em 1232. Em 1248 os castelhanos se apoderam de Sevilha. Em fins do século 13, os muçulmanos da Espanha são confinados ao pequeno reino de Granada que, aliás, brilhará com luz singular no século 14 com o embelezamento do palácio de Alhambra.

A Reconquista espanhola se duplica numa empresa sistemática de repovoamento e valorização de um país devastado. A *población* acompanha cada etapa da conquista. Aos espanhóis do norte, aos cristãos estrangeiros e aos franceses, ela oferece um terreno especialmente favorável de instalação.

Desde a metade do século 11, a Reconquista espanhola trazia consigo um clima de guerra religiosa (algo desconhecido até aquele momento) que preparava o caminho para as realidades militares e espirituais da cruzada. Mais tarde a empresa colonial francesa realizada no sul da França e no reino

das Duas Sicílias e a empresa colonial alemã na Prússia recobrem-se oficialmente com o nome de cruzada.

Mas este fenômeno de alargamento – e de deterioração – da cruzada, que permite recolocar no contexto da expansão global do Ocidente da metade do século 11 ao fim do século 13 empresas isoladas e diversificadas, não deve mascarar o fato de que a cruzada por excelência foi a da Terra Santa. Embora ao final seus resultados tenham sido mediocres e nem sempre felizes para o Ocidente, por sua repercussão psicológica ela veio a ser a cabeça-de-ponte do movimento da expansão da Cristandade medieval.

Assim sendo, mesmo sem esquecer o papel essencial desempenhado pelas causas materiais e demográficas no desencadeamento das cruzadas, que a influenciaram mais diretamente que as causas econômicas, convém dar especial atenção ao seu contexto mental e emocional, admiravelmente analisado por Paul Alphandéry e Alphonse Dupront.

Sem dúvida a cruzada ofereceu aos cavaleiros e aos camponeses do século 11 – mesmo que isto não tenha sido claramente formulado nem sentido – uma saída para o excedente populacional do Ocidente, e o desejo de terras, de riquezas e de feudos no ultramar foi um fator de atração primordial. Mas antes mesmo de seu fracasso completo, as cruzadas não conseguiram saciar a sede que os ocidentais tinham por terras e estes rapidamente tiveram que procurar na própria Europa, e antes de tudo na expansão agrícola; aquilo que a miragem ultramarina não lhes trouxe. Frente de combate, a Terra Santa não representou aquela fonte de aquisições – boas ou más – que historiadores equivocados descreveram com indulgência. As cruzadas não trouxeram à cristandade nem o desenvolvimento comercial, nascido das relações anteriores com o mundo muçulmano e do desenvolvimento interno da economia ocidental; nem as técnicas e os produtos vindos por outros caminhos; nem a ferramenta intelectual fornecida pelos centros de tradução e bibliotecas da Grécia, Itália (Sicília principalmente) e Espanha, onde os contatos eram bem mais estreitos e fecundos que na Palestina; nem mesmo o gosto pelo luxo e os hábitos escandalosos que os moralistas ocidentais melancólicos pensavam ser o apanágio do Oriente, um presente envenenado dos “infieis” aos cruzados ingênuos e sem defesa diante dos encantos do Oriente. Sem dúvida, os benefícios, extraídos não do comércio mas sim das locações de barcos e de empréstimos concedidos aos cruzados, enriqueceram rapida-

mente certas cidades italianas – sobretudo Gênova e Veneza. Mas nenhum historiador sério continua a crer que as cruzadas tenham suscitado o despertar e o desenvolvimento da Cristandade medieval; que, ao contrário, tenham contribuído para o empobrecimento do Ocidente, em particular da classe dos cavaleiros; que, longe de criar a unidade moral da Cristandade, tenham contribuído bastante para envenenar as rivalidades nacionais nascentes (é suficiente, entre outros testemunhos, ler a narração da II cruzada por Eudes de Deuil, monge de Saint Denis e capelão do capetingio Louis VII, na qual o ódio entre alemães e franceses se agrava em cada episódio); que ela tenham cavado um fosso definitivo entre Ocidentais e Bizantinos (de cruzada em cruzada se acentua a hostilidade de latinos e gregos, que terminará na IV Cruzada com a tomada de Constantinopla em 1204); que, longe de abrandar os costumes, a violência da Guerra Santa tenha levado os cruzados aos piores excessos, desde os *pogroms* perpetrados em sua rota até os massacres e pilhagens (por exemplo, de Jerusalém em 1099 e de Constantinopla em 1204, que se pode ler tanto nas narrativas de cronistas cristãos quanto nas de muçulmanos ou bizantinos); que o financiamento da cruzada tenha sido motivo ou pretexto ao enrijecimento da fiscalidade pontifical, à prática irrefletida das indulgências; e que, finalmente, impotentes na defesa e conservação da Terra Santa, as ordens militares tenham se voltado para o Ocidente, ali se entregando a toda sorte de exações financeiras ou militares, eis de fato o pesado saldo destas expedições. Para mim, o único fruto trazido pelos cristãos das cruzadas foi o damasco.

Constata-se que o estabelecimento efêmero dos cruzados na Palestina foi o primeiro exemplo de colonialismo europeu, e que, nesta condição, ele fornece muitos ensinamentos ao historiador.

Quando em 1095 o papa Urbano II acendeu o fogo da cruzada em Clermont e quando São Bernardo o reanimou em 1146 em Vézelay, ambos pensavam em transformar o estado de guerra crônico vigente no Ocidente numa causa justa, a luta contra os infiéis. Queriam purgar a Cristandade do escândalo e dos combates entre correligionários, dar ao ardor belicoso do mundo feudal uma finalidade louvável, indicar à Cristandade o grande propósito, o grande desígnio necessário para forjar a unidade de corpo e alma que lhe faltava. Certamente que, ao assumir a direção espiritual da Cruzada, a Igreja e o papado pensavam ter encontrado os meios de dominar esta *Respu-*

blica Christiana do Ocidente, conquistadora mas turbulenta, dividida contra ela mesma, impotente para absorver sua própria vitalidade.

Este grande objetivo fracassou. Mas a Igreja tinha sabido responder a uma expectativa e ela conseguiu fazer do espírito de cruzada o cristalizador dos desejos vagos e das inquietações latentes do Ocidente. Uma longa preparação da sensibilidade e da mentalidade tinha orientado os corações para a busca da Jerusalém celeste. A Igreja mostrou aos cristãos os contornos desta imagem ideal e que através de Jerusalém terrestre podia-se chegar à Jerusalém celeste. A sede de vadiagem que atormentava os cristãos, pouco afeitos às realidades da terra e à fixação ao solo, era de repente saciada numa peregrinação da qual tudo se podia esperar: aventura, riqueza, salvação eterna. A cruz era ainda no Ocidente não um símbolo de sofrimento, mas de triunfo. Pregando-a sobre o peito dos cruzados, a Igreja dava enfim a esta insígnia sua verdadeira significação e lhe restituía a função que tinha desempenhado com Constantino e os primeiros cristãos.

As clivagens sociais podiam ser encontradas na cruzada, mas serviam para animar ardores paralelos e convergentes. O exército de cavaleiros era acompanhado do exército de pobres. Por ocasião da I Cruzada, a cruzada dos pobres, mais inspirada, partiu primeiro, massacrou muitos judeus em sua passagem, mas se dispersou lentamente, terminando sob o flagelo da fome, das doenças e dos turcos, antes de ter atingido seu objetivo: a Cidade santa. Mais tarde ainda o espírito de cruzada se manteve por muito tempo entre os humildes, os quais experimentavam mais profundamente sua espiritualidade, sua mitologia. No início do século 13, a cruzada das crianças, formada por jovens camponeses, encarnou a persistência emocional da atração provocada pelo movimento.

Nem as sucessivas derrotas, nem a rápida transformação da mística das cruzadas em cálculo político, nem os maus exemplos, conseguiram sufocar tão grande agitação. Ao longo do século 12 e mesmo depois, o chamado do ultramar, da “passagem”, perturbou a imaginação e a sensibilidade dos Ocidentais, que em suas terras não viam o sentido de seu destino individual ou coletivo.

1099: Jerusalém é tomada e um império latino se estabelece na Terra Santa, mas é logo ameaçado. Em 1148 Luís VII e Conrado III mostram-se impotentes para o socorrer, e a partir de então o mundo cristão da palestina passa a ser uma espécie de pele mal curtida que se contrai sem cessar. Em 1187

Saladino retoma Jerusalém; Ricardo Coração-de-Leão multiplica suas proezas durante a III Cruzada (1183-1192) enquanto Filipe Augusto retorna rapidamente ao seu reino; a IV Cruzada é desviada pelos venezianos e ataca Constantinopla, criando um efêmero império latino em Constantinopla e na Grécia (1204-1261); excomungado pelo papa, Frederico II obtém por um tratado a restituição de Jerusalém em 1229, mas a cidade é reconquistada pelos muçulmanos em 1244. Apenas alguns poucos idealistas conservavam então o espírito de cruzada, e São Luís era um deles. Em meio à consternação dos membros de sua família – a começar por sua mãe Branca de Castela – e de seus conselheiros, ele conseguiu reunir um exército de cruzados, do qual a maior parte o seguiu mais por devoção ao rei do que por amor a Cristo, uma vez em 1248 (até 1254), mas para cair prisioneiro dos infiéis no Egito, e uma segunda vez em 1270, mas para morrer diante de Túnis.

Até o fim do século 15, e mesmo depois, falar-se-á ainda muitas vezes de partir para a cruzada, mas ninguém mais partirá.

O RENASCIMENTO URBANO

Ao mesmo tempo em que Jerusalém monopolizava as imaginações ocidentais, outras cidades, mais reais e com melhor futuro na Terra, se desenvolviam no Ocidente.

Grande parte destas cidades já existiam antes do ano mil, remontando à Antigüidade ou talvez antes. Mesmo em territórios bárbaros, cristianizados tardiamente, como os dos Escandinavos, Germânicos e Eslavos, as cidades medievais constituíam um prolongamento das aldeias primitivas: o *grod* eslavo, o *wik* nórdico. Raros foram os estabelecimentos urbanos surgidos *ex nihilo*⁷ na Idade Média. Entretanto, mesmo nos casos mais freqüentes de continuidade, seria possível afirmar que as cidades medievais eram as mesmas que suas predecessoras?

No mundo romano as cidades eram um centro político, administrativo, militar e, em segundo plano, econômico. Durante a Alta Idade Média, encarquilhadas num canto de suas antigas muralhas (que ficaram muito gran-

7 A partir do nada. (N.T.)

des), as cidades foram reduzidas quase que exclusivamente à função política e administrativa – ela própria atrofiada. As mais prósperas deviam sua relativa importância menos à presença de um soberano (em constante deslocamento e mais afeito à vida aldeã) ou de algum alto funcionário (os poucos que haviam não tinham muitos seguidores fora dos “palácios” reais), do que a presença de um bispo. Religião até então urbana, o cristianismo preservou no Ocidente a continuidade urbana. E se a cidade episcopal conservou certa função econômica, isto se deveu à função, bem simples, desempenhada pelos celeiros dos bispos e dos mosteiros (estabelecidos na cidade), nos quais estavam armazenados os víveres provenientes da área rural adjacente, e que eram distribuídos para a maioria do pequeno grupo de habitantes mais em troca de serviços do que de dinheiro e, em momentos de escassez, gratuitamente. O que muitas vezes levou a crer, erroneamente, numa continuidade do fenômeno urbano no primeiro milênio da Idade Média foi que a cidade medieval se instalou ao lado do núcleo antigo. Ela veio a ser uma cidade subúrbio, *podgorje* eslava, *portus* ocidental. Mesmo onde houve continuidade, as grandes cidades medievais sucederam em geral pequenas cidades da Antigüidade ou da Alta Idade Média. Veneza, Florença, Gênova, Pisa e mesmo Milão (mediocre até o século 4º, suplantada por Pavia entre os séculos 7º-11), Paris, Bruges, Gand, Londres, sem falar de Hamburgo e Lübeck, foram criações medievais. Com exceção das cidades renanas (Colônia e Mainz) e sobretudo de Roma (que não era mais que um grande centro religioso, uma espécie de Santiago de Compostela com população permanente mais numerosa), ao longo da Idade Média as cidades mais importantes do Império Romano desapareceram ou ficaram em segundo plano.

Henri Pirenne mostrou de forma magnífica que a cidade medieval nasce e se desenvolve a partir de sua função econômica. Mas sem dúvida exagerou o papel desempenhado pelos mercadores, minimizou o papel dos artesãos, deu grande relevo ao renascimento comercial em detrimento do desenvolvimento agrícola que lhe deu sustentação ao alimentar os centros urbanos com víveres e homens.

É preciso aceitar o fato de que o nascimento e o desenvolvimento das cidades medievais deve-se a um conjunto complexo de estímulos e, sobretudo, a diversos grupos sociais. “Novos ricos ou filhos de ricos?” Tal foi a pergunta feita, depois de Pirenne, num debate célebre coordenado por Lucien

Febvre. Certamente as cidades atraíram *homines novi*,⁸ recém-chegados evadidos do campo, das *familiae*⁹ monásticas, livres de preconceitos, prontos a negociar e obter ganhos, mas com eles, misturados a eles ou dando-lhes ajuda – emprestando-lhes o dinheiro que só eles tinham no início –, estavam os membros das classes dominantes: a aristocracia fundiária e o clero tiveram um papel determinante. Uma categoria como a dos *ministeriales*,¹⁰ agentes senhoriais saídos quase sempre da escravidão e da servidão e elevando-se rapidamente às camadas superiores da hierarquia feudal, certamente teve parte significativa no renascimento urbano. As regiões fortemente urbanizadas do Ocidente medieval – se deixarmos de lado aquelas onde a tradição greco-romana, bizantina e muçulmana havia deixado bases mais sólidas (Itália, Provença, Languedoc, Espanha) – são sem dúvida aquelas tocadas por grandes rotas comerciais (Norte da Itália, onde terminam as vias alpestres e as rotas marítimas mediterrânicas; Norte da Alemanha e Flandres, onde chega o comércio do Leste; Nordeste da França, onde sobretudo nos séculos 12 e 13 mercadores e produtos do Norte e do Sul podiam ser encontrados nas feiras de Champanhe). Mas estas regiões são também de ricas planícies, onde se pode observar os progressos obtidos pelo afolhamento trienal, o uso mais difundido da charrua e do cavalo como animal de tração. É difícil ainda determinar o que é causa e o que é consequência na íntima relação entre cidade e campo durante a Idade Média. Para nascer, as cidades tiveram necessidade de um meio rural favorável, mas, na medida em que se desenvolveram, exerceram uma força de atração cada vez maior na área rural circunvizinha – cuja dimensão aumentava de acordo com suas exigências. Grupo de consumidores, que não participava senão marginalmente da produção agrícola (na verdade não existiram campos no interior da cidade medieval, e sim jardins e vinhedos que tiveram certo papel na alimentação dos cidadãos), a população urbana tinha necessidade de

8 *Homens novos*, quer dizer, novas categorias sociais que viriam a ocupar espaço em ambiente urbano. (N.T.)

9 *Família*, do latim *famulus*, vocábulo empregado para designar os servos, criados e domésticos de uma casa. No caso, trata-se do conjunto de servos e dependentes dos mosteiros rurais. (N.T.)

10 *Ministeriais*. Do latim *minister*, que significa, em sentido amplo, servo, doméstico, escravo, e *ministerium*, o ofício dos servos ou função servil. (N.T.)

ser abastecida. Ao seu redor estendem-se os arroteamentos e a produção cresce, de modo que, de suas áreas rurais vizinhas, ela retira não somente víveres mas também os homens. A emigração do campo para as cidades ocorrida entre os séculos 10º e 14 foi um dos fenômenos maiores da Cristandade. Dos diversos elementos humanos por ela recebidos, a cidade criou uma sociedade nova. Sem dúvida esta sociedade pertence também ao mundo feudal, que se costuma imaginar como um ambiente quase que exclusivamente rural. A adjacência rural sobre a qual ela impõe seu poder de tipo feudal, o *ban*,¹¹ acompanha a evolução do senhorio rumo ao que ficou conhecido como *senhorio banal* – este também fundado no exercício crescente do *ban*. Ela é tocada pela influência dos senhores feudais que, por vezes – como na Itália –, têm aí uma residência. Seus notáveis imitam o gênero de vida nobre, mandam construir casas de pedra e erguer torres, que embora sirvam como pontos de defesa e como locais de armazenamento de víveres, são também e antes de tudo símbolos de seu prestígio. Sem dúvida a sociedade urbana é minoritária num mundo que permanece ainda rural. Porém, pouco a pouco conseguirá substituir as diretrizes vindas do campo por impulsos próprios. A Igreja não se enganou neste aspecto. No século 12 ainda é a voz dos monges, de um Pedro o Venerável de Cluny, sobretudo de um São Bernardo de Cister, que mostra o caminho à Cristandade. Ainda é São Bernardo que vai pregar a cruzada em Vezelay, cidade híbrida e cidade nova em torno de seu mosteiro, e tenta inutilmente arrastar o grupo de estudantes de Paris das seduções urbanas para reconduzi-los ao deserto, à escola do claustro. No século 13 os líderes¹² espirituais – dominicanos e franciscanos – se instalam nas cidades e, das cátedras de suas igrejas e das universidades, governam as almas.

11 Do antigo germânico *bannan*, proclamar. Designava o poder de mando reconhecido ao chefe de um grupo de guerreiros. No vocabulário feudal, o termo indicava o conjunto de poderes (judiciais, econômicos), inclusive de coerção, reservado aos senhores, de onde as obrigações impostas aos dependentes derivadas do exercício do *ban*, conhecidas como “banalidades”. Os senhorios coletivos detinham poder banal. As cidades, por exemplo, exerciam esse poder na circunvizinhança rural, chamada *banlieue*. Nos séculos 11 e 12, o senhorio repousava principalmente no exercício do *ban*, sendo por isto chamado por alguns historiadores de “senhorio banal”. (N.T.)

12 *Leaders*, no original. (N.T.)

Este papel de guia, de fermento e de motor assumido daí em diante pela cidade afirma-se primeiramente no âmbito econômico. Mas, mesmo que, no princípio, a cidade tenha sido um lugar de trocas, um centro comercial, um mercado, sua função essencial neste domínio ligava-se à atividade produtiva. Ela era um canteiro e, o que é mais importante, sobre este canteiro se instaurou uma divisão do trabalho. No campo, durante a Alta Idade Média, a propriedade rural, mesmo que comportasse certa especialização técnica artesanal, concentrava todas as funções da produção. Uma etapa intermediária encontra-se talvez nos países eslavos – notadamente na Polônia e na Boêmia – onde se vê entre os séculos 10º e 13 os grandes proprietários distribuírem em suas aldeias particulares diversos especialistas: palafreiros, ferreiros, ceramistas, carpinteiros. A toponímia conserva ainda hoje a lembrança deste costume. Na Polónia, por exemplo, o nome da cidade de *Szewce* provém de *sutores*, quer dizer, sapateiros. Como Aleksander Gieysztor as definiu, “tratavam-se de aldeias submetidas à autoridade do castelão ducal, habitadas por artesãos que, embora devendo à prática da agricultura o essencial de sua subsistência, estavam submetidos ao cumprimento de obrigações na forma de prestações de serviços artesanais especializados”. Mas com as cidades esta especialização foi levada ao extremo. O artesão deixou de ser antes um camponês, e o “burguês” de ser antes um proprietário fundiário.

Convém entretanto não exagerar o dinamismo nem a autonomia dos novos ofícios. Por muitos entraves econômicos (as matérias-primas vinham em grande parte de seus domínios) e institucionais (os direitos feudais dos senhores, principalmente as taxas, afetavam a produção e as trocas, malgrado as franquias obtidas pelas cidades), os “feudais” controlavam a atividade econômica. As corporações nas quais os novos ofícios encontram-se enquadrados, como bem as definiu Gunnar Mickwitz, são antes de tudo “cartéis” que eliminam a concorrência e freiam a produção. A especialização exagerada (basta abrir o *Li-vre des Métiers* de Etienne de Boileau, que regulamentava as corporações parisienses entre 1260 e 1270, ao fim do reinado de São Luís, para se espantar com o número de ofícios do ferro: vinte e dois num total de cento e trinta) é senão a causa, pelo menos um sinal de fraqueza da nova economia, que se limita a satisfazer as necessidades locais. Raras são as cidades que produzem para a exportação. Apenas os têxteis, ao Noroeste da Europa, sobretudo em Flandres, e ao Norte da Itália atingem, pela produção de tecidos de luxo e semi luxuosos (pa-

nos finos, sedas), dimensões quase industriais e estimulam produções anexas, como a de plantas tintoriais denominada *guède* ou pastel¹³ que, a partir do século 13, assume lugar de destaque. Resta a construção, cujo caso é especial.

A RENOVAÇÃO COMERCIAL

Mas as cidades desempenham também o papel de centros de troca. Durante muito tempo apenas os produtos de luxo (tecidos, pastel, especiarias) ou de primeira necessidade (sal) alimentaram o comércio. As mercadorias pesadas (grãos, madeira) só lentamente passaram a fazer parte deste comércio. Algumas praças bastavam para assegurar a venda destes produtos e as práticas mercantis rudimentares que as acompanham – em particular o câmbio de moedas. Nos séculos 12 e 13 as feiras de Champanhe constituíam o principal centro comercial. Portos e cidades da Itália e do Norte da Alemanha então emergiam. Os italianos, fossem Venezianos, Genoveses, Pisanos, Amalfitanos, Astenses, Milaneses, Sieneses, e algum tempo depois os Florentinos, agiam mais ou menos isoladamente, no âmbito de suas respectivas cidades, assim como os moradores de Amiens e de Arras. Mas no norte, a Hansa, uma vasta confederação comercial, adquiriu rapidamente poder político, dominando as trocas num longo raio de ação. No fim do século 13 ela estendia suas atividades de Flandres e da Inglaterra até o Norte da Rússia.

Na mesma época, as relações entre os dois grupos que dominavam o grande comércio, Hanseáticos ao norte e italianos ao sul, sofreram uma alteração. Em vez de se encontrar pelas vias terrestres que levavam às feiras de Champanhe, longas, custosas, sempre ameaçadas, eles estabeleceram uma ligação direta e regular por mar. Frotas mercantes passaram a ligar Gênova e Veneza a Londres e Bruges e, dali, ao espaço báltico e seus territórios vizinhos. O modesto comércio medieval, limitado às vias fluviais na Alta Idade Média, ao se desenvolver pelas vias terrestres no decurso dos séculos 10º e 14, ao se aventurar pelos mares, de Alexandria à Riga pelas rotas do Mediterrâneo, do

13 *Guède*, também conhecida como “pastel dos tintureiros”, é uma planta tintorial cultivada na Picardia e na Inglaterra, da qual se extraía a matéria-prima para a tinta empregada nos tecidos de cor azul. (N.T.)

Atlântico, do Canal da Mancha, do Mar do Norte e do Báltico, preparava a expansão comercial da Europa moderna.

Apoiado nas cidades, este grande comércio nascente beneficiava dois outros fenômenos de primeira grandeza.

Pelo estabelecimento de filiais distantes, ele completava a expansão da Cristandade medieval. No Mediterrâneo, a expansão genovesa e veneziana chegou mesmo a ultrapassar o quadro de uma colonização comercial. Os Venezianos obtiveram privilégios mais e mais exorbitantes dos imperadores de Constantinopla (em 992 e em 1082) e, após a IV Cruzada de 1204, fundaram um verdadeiro império colonial às margens do Adriático, em Creta, nas ilhas jônicas e egéias (notadamente em Negroponto, isto é, na Eubéia), que ainda nos séculos 14 e 15 englobava Corfu e Chipre. Os Genoveses transformaram seus estabelecimentos na costa da Ásia Menor (a Fôcida era grande produtora de alume, essencial como corrosivo na indústria têxtil) e do norte do Mar Negro (Caffa) em pontos sólidos de escoamento de mercadorias e homens (escravos domésticos de ambos os sexos).

Ao norte, a Hansa estabeleceu seus mercados em território cristão, em Bruges, Londres, Bergen, Estocolmo (fundada em 1251), mas também mais ao leste, em território pagão (Riga, em 1201) ou ortodoxo (Novgorod). A colonização comercial seguiu-se a colonização urbana e rural alemã que, ora pacífica e ora belicosa, adquiriu privilégios não apenas econômicos, estabelecendo aí uma verdadeira superioridade étnica. A própria colonização por via comercial também habituou os ocidentais a um colonialismo que lhes valeriam os êxitos e os dissabores conhecidos.

O grande comércio também desempenhou um papel capital na expansão da economia monetária. Centros de consumo e de troca, as cidades precisaram recorrer cada vez mais ao uso da moeda para regular suas transações. No século 13 veio a ocorrer uma etapa decisiva. Para atender as novas necessidades, Florença, Gênova, Veneza, os soberanos espanhóis, franceses, alemães, ingleses, tiveram que cunhar moedas, em primeiro lugar de prata com valor elevado (os *gros*), e depois de ouro (o florim florentino data de 1252, o escudo de São Luís data de 1263-1265 e o ducado veneziano data de 1284).

Ao introduzir-se nas áreas rurais, modificando a renda feudal, o progresso da economia monetária passa a ser um elemento decisivo da transformação do Ocidente medieval.

O PROGRESSO INTELECTUAL E ARTÍSTICO

A marca urbana não é menor no domínio intelectual e artístico. Sem dúvida o modelo monástico permanece no século 11 e, em menor medida, no século 12, o mais favorável ao desenvolvimento da cultura e da arte. A espiritualidade mística e a arte românica desenvolveram-se nos conventos. Cluny e a grande igreja do abade Hugo (1049-1109) simbolizam esta preeminência monástica na aurora dos novos tempos. E com outros meios, Cister, suas filhas e suas netas a continuarão.

No decurso do século 12 as escolas urbanas ganham decisivamente a dianteira em relação às escolas monásticas. Saídos das escolas episcopais, os novos centros escolares tornam-se independentes pelo recrutamento de seus mestres e de seus alunos, e pelos métodos e programas que adotam. A escolástica é filha das cidades, e reina nas instituições novas, as universidades, *corporações*¹⁴ intelectuais. O estudo e o ensino tornam-se um ofício, uma das numerosas atividades em que se pode especializar no canteiro urbano. Seu nome, de resto, é significativo, pois *universitas* é o mesmo que corporação. As universidades não deixam de ser corporações de mestres e estudantes (*universitates magistrorum et scholarium*) com suas atividades e suas nuances, de Bolonha onde reinam os estudantes até Paris onde os professores dominam. O livro torna-se um instrumento e não mais um ídolo. Como toda ferramenta, ele tende a ser fabricado em série, torna-se objeto de produção e comercialização.

A arte românica, produto e expressão do desenvolvimento da Cristandade após o ano mil, transforma-se no transcurso do século 12. Seu novo rosto, o gótico, é uma arte urbana. Arte das catedrais surgidas do corpo urbano, elas o sublimam e o dominam. A iconografia das catedrais é a expressão da cultura urbana: a vida ativa e a vida contemplativa buscam um equilíbrio instável, as corporações ornamentando as igrejas com vitrais e o saber escolástico aí sendo exibido. Em redor da cidade, as igrejas rurais reproduzem com menor felicidade artística e com recursos materiais muito mais limitados a planta da catedral da cidade-modelo ou algum de seus elementos mais significativos: o campanário, a torre, o tímpano. Feita para abrigar um povo novo,

14 Em itálico, no original. (N.T.)

mais numeroso, mais humano e mais realista, a catedral não deixa de recordar-lhe a vida rural próxima e benfazeja. O tema dos meses, no qual são representados os trabalhos rurais, continua a ser um dos ornamentos tradicionais da igreja urbana.

A IGREJA E A RELIGIÃO NO PROGRESSO DA CRISTANDADE

A Igreja tem participação de primeiro plano neste progresso da Cristandade. Não que ela tenha representado diretamente no desenvolvimento econômico o papel essencial que se lhe tem muitas vezes prestado com muito exagero, especialmente depois de Montalembert.¹⁵

Georges Duby sublinhou que os monges desempenharam um papel muito apagado nos arroteamentos porque “os cluniacenses, beneditinos de antiga observância da regra, levavam uma vida de tipo senhorial, portanto ociosa” e as ordens novas no século 12, “estabeleceram-se em clareiras em parte já organizadas”, interessando-se principalmente pela criação de animais e “assim preocuparam-se relativamente pouco em aumentar os campos de cultivo” e, enfim, “pelo desejo que tinham de proteger seu ‘deserto’, mantendo os camponeses a distância, as abadias de estilo novo contribuíram antes para proteger certas ilhotas florestais contra as empresas de arroteamento que, na sua ausência, as teriam reduzido”.

Entretanto, no âmbito próprio da economia, a Igreja foi eficaz. Na fase do arranque ela investiu recursos que ninguém mais possuía. Mais que ninguém, ela acumulara riquezas durante a fase de entesouramento da economia. A partir do ano mil, quando o desenvolvimento econômico, em particular o da construção civil, exigia um financiamento que o jogo normal da produção não podia fornecer, ela “desentesourou”, pondo em circulação os tesouros acumulados. Claro que isto se fez numa atmosfera de milagre, cuja roupagem

¹⁵ Charles de Montalembert (1810-1870). Publicista, historiador, filósofo, orador e membro da Academia Francesa, colaborador em periódicos e escritor de uma história do monasticismo na Idade Média, pelas quais difundiu com veemência o ideário católico. (N.T.)

taumatúrgica não nos deve ocultar as realidades econômicas. Quando um bispo ou um abade queria aumentar, reconstruir sua catedral, seu mosteiro, logo um milagre lhe fazia descobrir o tesouro enterrado que lhe permitia, senão concluir, pelo menos começar sua empresa.

Durante os séculos 11 e 12, momento em que os judeus não eram mais suficientes para desempenhar o papel de financiadores que tinham assumido até então, e em que os comerciantes cristãos não tinham ainda ganhado o destaque que viriam a ter depois, os mosteiros desempenharam o papel de “estabelecimentos de crédito”.

Até o fim do período, a Igreja protege o comerciante e ajuda-o a vencer o preconceito que fazia dele um objeto de desprezo pela classe senhorial ociosa. Ela procura reabilitar a atividade responsável pelo progresso econômico e transformar o trabalho-castigo definido no *Gênesis* – o homem decaído deve, como penitência, ganhar o pão com o suor de seu rosto – num valor de salvação.

Sobretudo, ela se adapta à evolução da sociedade e lhe dá as palavras de ordem espiritual necessárias. Isto se vê com as Cruzadas, quando a Igreja oferece sonhos que funcionam como um equilíbrio necessário em face das realidades difíceis do tempo. Ao longo deste período, em que a prosperidade era construída lentamente, em que o dinheiro se propagava, em que a riqueza tornava-se um incentivo cada vez mais sedutor, ela ofereceu aos bem-sucedidos que se afligiam com seu próprio êxito – o evangelho exprime uma séria dúvida sobre a possibilidade de o rico entrar no reino dos céus – e aos que permaneciam dominados, uma válvula de escape ideológica: a apologia da pobreza.

O movimento se esboça no século 11, sinalizando as reformas e suas múltiplas aproximações de um retorno à simplicidade evangélica (*vita vere apostolica*), inspirando uma reforma do clero em sentido comunitário – o movimento canonical que renova a instituição dos cônegos impondo-lhes a regra dita de Santo Agostinho –, e expandiu-se no fim do século 11 e início do 12. Deu origem a novas ordens que afirmavam a necessidade de ir ao “deserto” reencontrar na solidão os verdadeiros valores dos quais o mundo ocidental parecia afastar-se sem cessar, mas que, ao preconizar o trabalho manual, ao organizar novas formas de atividade econômica combinando os novos métodos de cultura (afolhamento trienal), o recurso mais intenso à criação de animais produtores lã e forneceres da indústria têxtil, e a adoção de inovações

técnicas (moinhos, ferrarias), perpetuaram e transformaram a tradição beneditina e seu exemplo econômico.

O modelo veio da Itália, provavelmente através dos monges gregos basilicanos¹⁶ do Lácio, Calábria e da Sicília, bebendo na grande fonte do monasticismo bizantino e oriental. São Nilo de Grottaferrata desde o século 10º, depois São Romualdo, fundador dos camaldulos, perto de Ravena (1012), por fim São João Gualberto, fundador do mosteiro toscano de Valhambrosa mais ou menos em 1020, foram os inspiradores dos grandes fundadores de ordens novas em torno de 1100, os criadores dos “monges brancos” que se erguem em face dos tradicionais “monges negros” beneditinos. Étienne de Muret funda a ordem de Grandmont em 1074, São Bruno funda a Grande Cartuxa em 1084, Roberto de Molesmes funda Cister em 1098, Roberto d’Arbrissel funda Fontevrault em 1101 e São Norberto funda Prémontré em 1120. A oposição entre o antigo e o novo monasticismo está simbolizada na polêmica entre o cluniacense Pedro o Venerável, abade de Cluny (1122-1156) e o cisterciense São Bernardo, abade de Claraval (1115-1154). Aos adeptos de uma espiritualidade em que o essencial é o serviço divino, o *opus Dei*, ao qual os monges podem se dedicar por causa do recurso do trabalho braçal dos servos, opõem-se os partidários fervorosos de uma mística que une a prece ao trabalho manual praticado pelos monges ao lado dos conversos ou irmãos leigos; aos religiosos animados por uma sensibilidade nutrida pelo esplendor das igrejas, pelo brilho da liturgia, pela pompa dos ofícios, opõem-se monges apaixonados pela simplicidade, pelas linhas puras sem ornamento. Em face do “barroco” românico, que se compraz com os revestimentos suntuosos e as extravagâncias de uma ornamentação torturada – a simplicidade românica é uma criação encantadora, porém anacrônica, do século 20 –, Cister acolhe o gótico nascente, mais rigoroso, mais ordenado, que negligencia o detalhe em busca do essencial.

Sobretudo, personagens marginais, anarquistas da vida religiosa, alimentaram durante todo o período as aspirações das massas para a pureza. São os eremitas, mal conhecidos ainda, que pululam por toda a Cristandade, desbravadores, recolhidos nas florestas para onde acorrem os visitantes, colocados nos lugares apropriados para ajudar os viajantes a encontrar o seu cami-

16 Seguidores da Regra de São Basílio, redigida por volta de 365 na cidade de Cesaréia e muito em voga no monasticismo oriental. (N.T.)

nho, a transpor um vau ou uma ponte. São modelos não corrompidos pela política do clero organizado, orientadores espirituais dos ricos e dos pobres, das almas dos aflitos e dos amantes. Com seu bastão, símbolo da força mágica e da errância, com seus pés descalços e suas vestimentas de peles de animais, eles invadem a arte e a literatura. Encarnam as inquietações de uma sociedade que, com o crescimento econômico e suas contradições, procura na solidão o refúgio dos problemas do mundo.

Mas o desenvolvimento e o crescimento das cidades colocam em segundo plano o antigo anacronismo e o novo, as comunidades monásticas e os eremitas solitários ligados a uma sociedade rural e feudal. Adaptando-se ainda, a Igreja cria as novas ordens mendicantes, mas não sem dificuldade, nem sem crise. Em torno de 1170, Pedro Valdo, mercador de Lyon, e seus discípulos, os Pobres de Lyon que serão chamados de Valdenses, levam tão longe sua crítica à Igreja que acabam por serem expulsos dela. Em 1206 o filho de um rico mercador de Assis, Francisco, parece embrenhar-se no mesmo caminho. Um grupo forma-se em torno dele, não início com doze “irmãozinhos”, “irmãos menores”, com a única preocupação de, pela prática da humildade e da pobreza absoluta da mendicância, ser um fermento de pureza num mundo corrompido. Tal intransigência inquietou a Igreja. Os papas, a cúria romana e os bispos querem impor a Francisco e seus companheiros uma regra, criando uma ordem inserida na grande ordem da Igreja. É dramática a aflição de Francisco de Assis, dividido entre seu ideal desnaturado e sua ligação apaixonada à Igreja e à ortodoxia, e ele acaba aceitando, mas se retira. Pouco antes de sua morte (1226), na solidão de Verna, os estigmas foram o fim, o resgate e a recompensa de sua angústia. Depois, sua ordem permaneceu por muito tempo sacudida pela luta entre os adeptos da pobreza absoluta e os partidários da acomodação ao mundo. Ao mesmo tempo em que a iniciativa de Francisco de Assis dava nascimento, contra sua vontade, à Ordem dos Frades Menores que viriam a ser conhecidos como Franciscanos, Domingos de Guzman, cônego espanhol de origem nobre, aceitou mais facilmente a aplicação da regra de Santo Agostinho ao pequeno grupo de pregadores que reunira visando a reconduzir os hereges aos caminhos da ortodoxia pela prática da palavra e da pobreza. Contemporâneos, os Frades Menores e os Pregadores – que depois serão chamados de dominicanos – foram a substância das ordens mendicantes que no século 13 integraram a nova milícia da Igreja. Sua originalidade e

sua virtude liga-se ao fato de terem sido dirigidas deliberadamente ao meio urbano. Procuraram oferecer respostas aos problemas desta nova sociedade, pela pregação, confissão e exemplo. Levaram os conventos do deserto para o meio da multidão. O mapa das casas franciscanas e dominicanas do fim do século 13 segue de perto o mapa urbano da Cristandade. E, com alguma dificuldade, juntaram às cadeiras conventuais as cadeiras universitárias nas quais se instalaram e onde brilharam de modo incomparável. Tomás de Aquino e Boaventura, mestres da Universidade de Paris, eram o primeiro dominicano e o segundo franciscano.

Entretanto, apesar destas adaptações e destes êxitos, a Igreja seguia a evolução da Cristandade e não mais a guiava, como tinha feito na Alta Idade Média. Desde o fim do século 12 as ordens “novas” de Cister e Prémontré já estão ultrapassadas. Os próprios mendicantes não têm uma aprovação unânime: num tempo em que o trabalho passara a ser o valor de base da nova sociedade, pretender viver na mendicância não era fácil. Aos olhos de uma parte do povo, dominicanos e franciscanos passaram a ser o símbolo da hipocrisia, e os dominicanos excitaram ódios suplementares pela maneira com que tomaram a frente na repressão da heresia, pelo papel desempenhado na Inquisição. São Pedro Mártir, o primeiro “mártir” dominicano, foi assassinado num tumulto popular em Verona, e a propaganda da ordem fez multiplicar sua imagem com a faca cravada no crânio (1252).

Os sínodos da Alta Idade Média davam o tom à sociedade cristã, e os concílios dos séculos 12 e 13 seguem sua evolução. O mais célebre e mais importante dentre eles, o IV Concílio de Latrão (1215), que organizou o ensino e instituiu a comunhão pascal obrigatória, era já um *aggiornamento*, a recuperação de um atraso. Antes de ser o século das catedrais e das sumas escolásticas, o século 13 foi o século da “laicização”. Em 1277 o bispo de Paris, Étienne Tempier, condenou num *syllabus*¹⁷ duzentos e dezessete proposições, e o arcebispo de Cantuária, o dominicano Robert Kilwardby, preparou um documento similar, ambos tentando frear a evolução intelectual. Condenaram indistintamente o amor cortês e o relaxamento dos costumes, o uso exagerado da razão na teologia, o esboço de uma ciência experimental e racional. Esta obstru-

17 Lista de doutrinas condenadas pela Igreja. (N.T.)

ção viria a ser eficaz na medida em que visava a tendências de vanguarda que não se apoiavam em infra-estruturas suficientemente seguras. Certamente era um sinal de que a Igreja, mesmo que nem todos os clérigos aprovassem tais condenações, tornara-se não apenas atrasada, mas “reacionária”.

É verdade que seu monopólio ideológico tinha sido gravemente ameaçado. Desde as primeiras manifestações do progresso do Ocidente, em torno do ano mil, as contestações à liderança¹⁸ eclesiástica vieram à tona. Tratavam-se de heresias limitadas. Leutard, o camponês de Champanhe que pregava um evangelho pouco ortodoxo aos habitantes de Vertus e seus arredores, os heréticos italianos de Monforte e também os de Milão agrupados na Pataria,¹⁹ estreitamente ligados ao movimento urbano, e muitos outros agitavam uma cidade ou uma região apenas temporariamente. Da mesma maneira as heresias eruditas de um Roscelino,²⁰ de um Abelardo²¹ (se é que foi herético), de seu discípulo Arnaldo de Brescia, que desloca a heresia do ambiente escolar para as ruas de Roma, amotinando o povo contra o papa, perturbam somente círculos restritos. A Igreja – muitas vezes apoiada pelos príncipes que lhe trazem de bom grado o socorro de seu “braço secular” – reagira rápido e com força. Em 1022 acenderam-se as primeiras fogueiras contra hereges em Orléans.

Mas em breve um movimento mais vasto e mais perigoso ganhou forma e se espalhou. Inspirado nas heresias orientais, em ligação com os Bogomilos dos Balcãs, percorreu as estradas da Itália à França e à Europa central, agrupando coalizões heterogêneas nas quais uma parte da nobreza, novos burgueses e artesãos – sobretudo das classes urbanas – formaram movimentos mais ou menos interligados com nomes diversos. O que conheceu maior fortuna foi o dos cátaros – que eram maniqueístas. Para eles, havia dois princípios igual-

18 *Leadership*, no original. (N.T.)

19 Movimento religioso, predominantemente laico e popular, ocorrido em Milão na segunda metade do século 11, motivado inicialmente contra a prática da simonia e do concubinato de clérigos. No princípio teve apoio da Igreja, mas com o tempo assumiu caráter abertamente contestatório e herético. (N.T.)

20 Roscelino de Compiègne (1050-1120). Filósofo e teólogo versado em dialética e adepto do nominalismo. (N.T.)

21 Pedro Abelardo (1079-1142). Filósofo, teólogo e célebre professor parisiense, discípulo de Roscelino de Compiègne e de Guilherme de Champeaux, com os quais polemizou violentamente. (N.T.)

mente poderosos: o Bem e o Mal. O Deus bom era impotente em face do príncipe do mal – fosse este para uns um Deus igual ao outro, ou fosse um Diabo, inferior mas revoltado com sucesso. O mundo terrestre e a matéria que o compõe eram criações do Deus mau. Segundo os cátaros, a Igreja católica era uma Igreja do mal. Em face do mundo, em face da sua organização, a sociedade feudal, em face do seu guia, a Igreja romana, não podia haver senão uma atitude de total recusa. O catarismo transformou-se rapidamente numa Igreja, com seus bispos, com seu clero, os *perfeitos*, impondo ritos especiais aos seus adeptos. Era uma anti-Igreja, um anticatolicismo. Tinha certas semelhanças, e mesmo certas ligações, com outros movimentos heréticos do século 12, como os Valdenses e Espirituais²² – e sobretudo com o movimento mais difuso situado na fronteira entre a ortodoxia e heresia denominado Joaquimismo – do nome de seu inspirador, o monge calabrês Joaquim de Fiore. Os joaquimitas criam em três épocas: a da Lei ou do Antigo Testamento, que teria sido substituída pela da Justiça e do Novo Testamento, ainda corrompida e dirigida pela Igreja atual, que deveria desaparecer e ceder lugar ao reino de Amor e ao Evangelho eterno. Este milenarismo exprimia-se mesmo na espera de um data que deveria marcar o fim da sociedade e da Igreja corrompida e a exaltação de uma nova ordem: 1260. Passada esta data, muitos acreditaram que a era joaquimita chegara com a ascensão ao pontificado de alguém que compartilhava de suas idéias: Pedro Morone, o Papa Celestino V (1294). Mas foi um pontificado efêmero. Celestino V teve que abdicar após alguns meses, morrendo pouco depois num convento sob a suspeita de que a trama tenha sido urdida por seu sucessor, Bonifácio VIII. O fim daquele que, nas palavras de Dante, fez a “grande recusa” simbolizou, após 1277, uma virada na história da Cristandade.

Ao fim do século 13, a Igreja levava a melhor. Diante do fracasso dos meios tradicionais e pacíficos contra o catarismo e heresias similares, ela recorreu à força, em primeiro lugar à guerra. A Cruzada Albigense terminou com a vitória da Igreja, apoiada pela nobreza do norte da França e, depois de muitas reticências, pelo rei da França no tratado de Paris (1229). Depois veio a repressão, organizada por uma nova instituição: a Inquisição. No plano institucional, no início do século 14 a Igreja, com grandes dificuldades, tinha

22 Facção franciscana adepta da pobreza apostólica. (N.T.)

praticamente ganhou a partida. Mas perdera-a no plano moral diante do julgamento da história.

O FEUDALISMO OCIDENTAL

As grandes heresias dos séculos 12 e 13 têm sido às vezes definidas como “antifeudais”. Embora o termo seja contestável no âmbito de uma análise detalhada, tem validade no âmbito de uma explicação global.

Ao contestar a própria estrutura da sociedade, essas heresias atacavam seu âmago: o feudalismo.²³

A feudalização e o movimento urbano são dois aspectos de uma mesma evolução que organiza ao mesmo tempo o espaço e a sociedade. Para retomar a terminologia de Daniel Thorner, a sociedade do Ocidente Medieval é essencialmente camponesa e, como toda sociedade camponesa, comporta uma certa porcentagem – minoritária – de cidades que, no caso particular da Cristandade ocidental, é dominada por um sistema definido pelo termo feudalismo.

Nesse esboço, que pretende apenas recolocar o feudalismo no quadro da evolução do ocidente entre os séculos 10º e 14, contentemo-nos apenas em resumir seu aparecimento de acordo com François Ganshof, sua evolução no *Mâconnais*²⁴ conforme Georges Duby e sua periodização tal como a viu Marc Bloch.

23 *Féodalité*, no original. Embora o termo “feudalismo” (*féodalisme*) seja conhecido na França, certos autores franceses, entre os quais Jacques Le Goff, preferem utilizar o vocábulo “feudalidade” (*féodalité*) para designar o sistema social vigente nos tempos medievais. Alain Guerreau assim inicia o verbete “feudalismo”, no *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, obra coordenada por Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt (Bauru, SP; EDUSC, 2002): “Os termos feudalidade, feudalismo, Idade Média, têm inúmeras conotações e mesmo entre os medievalistas seu emprego suscita graves discordâncias. Podemos utilizá-los como sinônimos, ou eles designam realidades distintas? Podemos separar, para cada um deles, um sentido restrito e um sentido amplo, que seria errado confundir? Pressentimos problemas detrás destas divergências, mas quais?” (Tomo I, p. 437). Aqui, optamos pelo vocábulo “feudalismo” porque parece ser a forma usualmente empregada no Brasil para designar as realidades históricas a que o autor faz referência. (N.T.)

24 Designação da região circunvizinha à cidade de Mâcon, situada no sul da Borgonha. (N.T.)

Em primeiro lugar, o feudalismo é o conjunto de laços pessoais que unem entre si, hierarquicamente, os membros das camadas dominantes da sociedade. Tais laços apóiam-se numa base "real": o benefício que o senhor concede a seu vassalo em troca de um certo número de serviços e de um juramento de fidelidade. Em sentido estrito, o feudalismo é a homenagem e o feudo.

O senhor e seu vassalo uniam-se pelo contrato vassálico, mediante a prestação de homenagem. Os textos mais antigos em que a palavra aparece dizem respeito ao condado de Barcelona (1020), ao condado de Cerdagne (1035), à parte oriental do Languedoc (1033) e ao Anjou (1037). Ela se difunde na França na segunda metade do século 11 e aparece pela primeira vez na Alemanha em 1077. O vassalo colocava suas mãos, juntas, nas do senhor, que as fechava com as suas, e expressava sua vontade de entregar-se recorrendo a uma fórmula do tipo: "Senhor, passo a ser vosso homem" (França, século 13). Em seguida, pronunciava um juramento de fidelidade, garantindo-lhe sua fé e podia-se ainda acrescentar, como na França, o beijo que o transformava num "homem de boca e de mãos". Após o contrato vassálico, o vassalo devia a seu senhor o *consilium*, o conselho, que consistia em geral na obrigação de participar das assembleias reunidas pelo senhor, e em particular, na obrigação de aplicar a justiça em seu nome, e o *auxilium*, a ajuda, em geral militar e eventualmente financeira. O vassalo devia, pois, contribuir para a administração, a justiça e o exército senhoriais. Em contrapartida, o senhor devia-lhe proteção. Contra o vassalo infiel, que incorrera em felonía,²⁵ o senhor, em geral com a opinião de seu conselho, podia pronunciar sanções, das quais a principal era o confisco do feudo. Inversamente, o vassalo podia "desafiar", quer dizer, romper com sua fidelidade ao senhor que faltara aos seus compromissos. Teoricamente, o "desafio", que apareceu primeiro na Lotaríngia ao fim do século 11, devia ser acompanhado de uma proclamação solene e da renúncia ao feudo.

Vê-se que o essencial gira em torno do feudo. A palavra apareceu no oeste da Alemanha no início do século 11 e sob sua acepção técnica difundiu-se ao fim daquele mesmo século, sem ser empregada em todo lugar ou em todo tempo com este sentido preciso. É mais um termo dos juristas e historia-

25 Traição. Ver segunda parte, capítulo 8, nota 34. (N.T.)

dores modernos do que um vocábulo da época. O importante é que o feudo quase sempre era uma terra. Esse fato faz o feudalismo assentar sobre sua base rural e torna manifesto que se trata, em primeiro lugar, de um sistema de posse e exploração da terra.

A concessão do feudo pelo senhor ao vassalo era feita numa cerimônia, a investidura, que consistia num ato simbólico, na entrega de um objeto (estandarte, cetro, vara, anel, faca, luva, pedaço de palha, etc.). Em geral ela ocorria após a juramento de fidelidade e a homenagem, e antes do século 13 sua consagração mediante ato escrito ocorria apenas em casos excepcionais. O feudalismo era um mundo do gesto, não da escrita.

O que assegurava o domínio crescente do vassalo sobre seu feudo era, evidentemente, a hereditariedade deste – peça essencial do sistema feudal. Esta evolução se produziu cedo na França, do século 10º ao princípio do século 11. Manifestou-se mais tardiamente na Alemanha e no norte da Itália, sendo aí precipitada por Conrado II em 1037. Na Inglaterra veio a se generalizar somente no século 12.

Fora dos casos de ruptura do contrato vassálico, o que permite o jogo político no sistema feudal é a pluralidade dos compromissos de um mesmo vassalo. Quase todo vassalo era homem de vários senhores. Tal situação, que o punha às vezes em situação embaraçosa, também lhe permitia muitas vezes oferecer uma fidelidade preferencial ao senhor que lhe fizesse a melhor oferta. Para se precaver contra a anarquia que podia resultar disso, os senhores mais poderosos tentaram, nem sempre com êxito, obter de seus vassalos a homenagem "lígia" – uma homenagem proeminente, superior àquela prestada aos demais senhores. Foi o que especialmente os soberanos pretendiam obter de todos os vassalos de seu reino. Mas aí nos deparamos com um sistema diferente do feudal, o sistema monárquico, sobre o qual voltaremos a tratar adiante.

A evolução de um feudalismo regional como o que Georges Duby estudou no Mâconnais nos séculos 11 e 12 mostra como, concretamente, o sistema feudal, tal qual acabamos de descrever de maneira abstrata e esquemática, baseava-se na exploração da terra por intermédio da dominação exercida pela hierarquia feudal – senhores e vassalos – sobre os camponeses e ultrapassava os limites do contrato vassálico, assegurando a cada um dos grandes ou pequenos senhores um conjunto muito vasto de direitos sobre seu senhorio

ou seu feudo. A exploração rural, o domínio, veio a ser a base de uma organização social e política: o senhorio.

Georges Duby insiste num fato capital que não diz respeito apenas ao Mâconnais. O centro de organização feudal era o castelo. Um dos fenômenos da história ocidental do século 10º ao 13º é o surgimento dos castelos, cujo aspecto militar não deve mascarar seu significado muito mais amplo.

No fim do século 10º, a estrutura social do Mâconnais era ainda, aparentemente, a da época carolíngia. A principal fronteira era a que separava os homens livres dos servos, e muitos camponeses eram ainda livres. O poder condal, expressão do poder público, parecia ainda respeitado. Mas rapidamente as coisas mudaram e o feudalismo foi se instalando. Não que o feudo tenha se difundido muito na região. Mas o castelo tornou-se o centro de um senhorio que absorveu pouco a pouco todos os poderes: econômico, judiciário, político. Em 971 aparece o título cavaleiresco e em 986 o primeiro tribunal privado, o da abadia de Cluny; em 988 pela primeira vez um senhor, o conde de Chalon, impôs exações sobre os camponeses livres e aos servos. Data de 1004 a última menção a uma corte vicarial independente de um senhor, e de 1019 a última sentença proferida por uma corte condal contra um castelão. A partir de 1030 o contrato vassálico instaura-se e em 1032 o termo *nobilis* desaparece para dar lugar a *miles*. Enquanto o grupo dos camponeses, com poucas exceções – proprietários alodiais, ministeriais – via sua condição uniformizar-se no seio de uma vasta classe de “*manants*”, uma hierarquia se instaurava no grupo senhorial. Por volta de 1075 a cavalaria, “primeiro uma classe de fortuna e um gênero de vida”, tornou-se uma “casta hereditária, uma verdadeira nobreza”. Passou contudo a comportar dois escalões, de acordo com “a repartição dos poderes sobre os humildes”: o mais alto era o dos senhores do castelo (*domini, castellani*), que exercia o conjunto de poderes públicos sobre territórios de certa importância (o antigo *ban* real); o mais baixo era o dos simples cavaleiros, “que eram seguidos apenas por um pequeno número de dependentes pessoais”. Do castelo o senhor dominava um território onde exercia seu *ban*, resultante da mescla de poderes privados e públicos. Era o dito senhorio “banal” (embora o termo *bannus* fosse muito raro na época).

Aproximadamente em 1160 novas mudanças se esboçam e entre 1230 e 1250 uma outra sociedade feudal se constitui. “A castelania deixou de ser a peça mestra na organização dos poderes banais”. Dissolveu-se, em primeiro

lugar, por causa de um nivelamento da nobreza que no princípio do século 13 permitiu a emergência das “casas fortes” dos pequenos cavaleiros de aldeia, contrapondo-se aos grandes castelos do séculos 11 e 12. A castelania foi atacada por baixo e por cima. Por baixo em razão do progressivo enfraquecimento do poder dos senhores sobre os *manants*, por cima em razão da perda de uma parte dos poderes dos castelãos em proveito de uma pequena minoria de novos poderosos: os grandes senhores, os príncipes, e sobretudo o rei. Em 1239 o Mâconnais era anexado ao domínio real. O feudalismo clássico terminara.

Marc bloch distinguiu duas “idades feudais”. A primeira, que se encerrou em meados do século 11, corresponde à organização de um espaço rural estável em que as trocas são fracas e irregulares, a moeda rara, e o trabalho assalariado quase inexistente. A segunda é produto dos grandes arroteamentos, do renascimento do comércio, da difusão da economia monetária, da superioridade crescente do comerciante sobre o produtor.

Georges Duby encontrou esta periodização no Mâconnais, mas situa o ponto de mutação entre os dois períodos um século mais tarde, por volta de 1160, “momento em que as castelánias independentes são sucedidas pelos feudos, pelas *censives*²⁶ e pelos principados feudais”.

Os historiadores descreveram a evolução e as fases do feudalismo medieval tendo em referência a evolução econômica. Georges Duby, para quem, “a partir da metade do século 11, o movimento social e o movimento econômico seguem direções opostas: um, retardando-se, vai se fechando em classes, em grupos fechados; o outro, acelerando-se, prepara uma liberação, uma flexibilização de todos os quadros”, é no fundo da mesma opinião de Marc bloch. Não estou certo de que os dois movimentos não tenham seguido, durante mais tempo, no mesmo sentido. O senhorio feudal organiza a produção e, voluntariamente ou não, transmite-a ao grupo de cidadãos, de comerciantes, de burgueses que dele dependem durante muito tempo. Certamente, com o tempo, o progresso da burguesia urbana mina o feudalismo, mas ao fim do século 13 isto estava longe de acontecer, inclusive no plano econômico. Seria preciso esperar alguns séculos para que a distância crescente entre o poder eco-

26 Terra sujeita ao censo anual e ao pagamento de tributos. (N.T.)

nômico e a fraqueza social e política das camadas superiores urbanas viesse a produzir as revoluções burguesas dos séculos 17 e 18.

A evolução econômica ajudou uma grande parte da classe camponesa a melhorar sua situação: sobre as terras recentemente arroteadas, os “hóspedes” camponeses obtêm franquias e liberdades, especialmente maiores no ambiente urbano ou semi-urbano das “*villeneuves*”, “*villefranches*” e “*bastides*”,²⁷ para falar apenas da terminologia francesa. No conjunto das terras ocidentais generalizou-se no século 13 um movimento de emancipação que levou a uma melhora na condição jurídica dos camponeses, senão em sua própria situação material. A limitação das exações senhoriais, com a substituição das corvéias ou dos serviços em trabalho pelo pagamento de um rendimento fixo, o “censo”, e a fixação das obrigações mediante cartas (ao fazer recuar o gesto, a escrita contribuiu, ao menos no princípio, para a liberação social) de um valor fixo para as principais obrigações – a “talha ajustada” – são sinais e instrumentos de uma certa promoção das camadas camponesas, sobretudo da mais afortunada, a dos “lavradores”,²⁸ composta por proprietários de animais e ferramentas, em face da massa dos “*manouvriers*” ou “*brassiers*”.²⁹

Mas, sobretudo a partir do século 13, esta evolução não favoreceu a pequena e média cavalaria, que foi se endividando mais rápido do que enriquecendo, vendo-se obrigada a vender parte de suas terras. No Mâconnais, o último empréstimo concedido por cavaleiros data de 1206 e, a partir de 1230, os pequenos cavaleiros proprietários alodiais vendiam sua homenagem, dividindo cada vez mais seu bem hereditário, transformando seus alódios³⁰ em feudos – com exceção em geral de uma reserva. Os beneficiários eram os senhores mais poderosos, que embora não tivessem muito dinheiro podiam facilmente obtê-lo emprestado; as igrejas, principalmente as urbanas, que acumu-

27 *Villeneuves* (Cidades novas), *villefranches* (Cidades francas, cidades livres) e *bastides*. Cidades nascidas dos arroteamentos, mediante a concessão de franquias e incentivos por parte dos senhores. (N.T.)

28 *Laboureurs*, no original. (N.T.)

29 Trabalhadores manuais, trabalhadores braçais. (N.T.)

30 Termo originário provavelmente do germânico *al-lod*, designa em geral os bens patrimoniais, por oposição aos bens adquiridos. A partir dos séculos 8º e 11, aplicava-se aos bens tidos em propriedade plena. (N.T.)

lavam uma parte da moeda circulante por meio das esmolas; e, finalmente, os não-nobres enriquecidos, alguns camponeses e sobretudo burgueses. A crise, que começa a afetar a “renda feudal” dos senhores, levará à crise geral do século 14 que será, em sua essência, uma crise do feudalismo.

PERIPÉCIAS POLÍTICAS: O SACERDÓCIO E O IMPÉRIO

No plano político da evolução histórica, os fenômenos aparecem muitas vezes complexos, perdidos nas particularidades dos homens, dos acontecimentos, e dos textos dos historiadores facilmente seduzidos por tais aparências e aparições superficiais. A história política do Ocidente medieval é especialmente complicada porque reflete o extremo desmembramento em virtude da fragmentação da economia e da sociedade, e do monopólio dos poderes públicos pelos chefes de grupos mais ou menos isolados – como se viu, uma das características do feudalismo. Mas a realidade do Ocidente medieval não está somente nesta atomização da sociedade e do governo, está também na confusão horizontal e vertical dos poderes. Entre os múltiplos senhores, a Igreja e as igrejas, as cidades, os príncipes e os reis, os homens da Idade Média nem sempre sabem de quem dependem politicamente. No próprio âmbito da administração e da justiça, os conflitos de jurisdição que se repetem continuamente exprimem esta complexidade.

Como conhecemos o desfecho da história, podemos neste domínio tomar como fio condutor a evolução dos Estados.

Pouco após o ano mil, dois personagens parecem guiar a Cristandade: o papa e o imperador. O conflito entre eles ocupará o primeiro plano ao longo de todo o período. Teatro de ilusões, por trás do qual se passarão as coisas mais importantes.

Após a morte de Silvestre II (1003), o papado não faz boa figura. Caiu nas mãos dos senhores do Lácio, e depois de 1146, nas mãos dos imperadores germânicos. Mas recuperou-se em seguida. Melhor ainda, libertou também toda a Igreja do poder senhorial laico. É ao nome de Gregório VII (1073-1085) que se liga a Reforma Gregoriana, que constitui apenas o aspecto mais exte-

rior do grande movimento da Igreja rumo às suas raízes. Tratava-se de restaurar a autonomia e o poder da classe dos sacerdotes em face da classe dos guerreiros. A Igreja teve que se renovar e dar contornos a si própria, de onde a luta contra a simonia e a lenta instauração do celibato clerical. De onde a tentativa de independência do papado ao reservar a eleição do pontífice aos cardeais (decreto de Nicolau II em 1059). De onde, sobretudo, os esforços para subtrair o clero do domínio da aristocracia laica, para retirar do imperador e, por isso, dos senhores, a nomeação e investidura dos bispos, e para, ao mesmo tempo, submeter o poder temporal ao poder espiritual baixando o gládio temporal diante do gládio espiritual ou mesmo entregando os dois gládios ao papa.

Gregório VII pareceu ter vencido por ocasião da humilhação do Imperador Henrique IV em Canossa (1077). Mas o penitente imperial teve em seguida sua revanche. Urbano II, mais prudente, aprofundou a obra e recorreu ao expediente da Cruzada com o fim de atrair para si a autoridade sobre a Cristandade. Em 1122 chegou-se a um compromisso em Worms: o imperador reservou ao papa a investidura “pelo báculo e pelo anel”, prometeu respeitar a liberdade das eleições e consagrações, mas conservou a investidura “pelo cetro” do poder temporal dos bispados.

A luta reacendeu sob outras formas com Frederico I Barba-Ruiva (1152-1190) e atingiu o clímax na primeira metade do século 13 com Frederico II. Ao final, o papado pareceu definitivamente vitorioso. Frederico II morreu em 1250, deixando o império-exposto à anarquia do Grande Interregno (1250-1273). Mas ao combater um ídolo de pés de barro, um poder anacrônico como o do imperador, o papa negligenciou – chegando por vezes a favorecer – a emergência de um novo tipo de poder, o dos reis.

O conflito entre o mais poderoso deles, Filipe o Belo, rei da França, e o papa Bonifácio VIII, terminou com a humilhação do pontífice, esbofetado em Agnani (1303) e exilado, e com o “cativeiro” do papado em Avinhão (1305-1376). Na primeira metade do século 14, o confronto entre o papa João XXII e o imperador Luís da Baviera será apenas uma sobrevivência que permitirá aos partidários de Luís, sobretudo a Marsílio de Pádua, em seu *Defensor pacis* (1324), definir um novo modelo de Cristandade na qual os poderes espiritual e temporal estavam nitidamente separados. Com ele, a laicização desembocou na ideologia política. Dante, o último grande partidário da confusão dos po-

deres, o último grande homem da Idade Média – a qual resumiu em sua obra genial –, morreu em 1321, com o olhar voltado para o passado.

PERIPÉCIAS POLÍTICAS: OS ESTADOS

Das monarquias e Estados herdeiros do poder político que se fortaleceram entre o século 11 e o 14, nem mesmo os mais fortes adquiriram segurança dinástica ou um território definido. Tomando apenas um exemplo, todo o oeste da França atual oscilava entre a França e a Inglaterra, e assim continuaria até o século 15. Mas o futuro se desenhava na formação de conjuntos territoriais que, em meio a avanços e recuos, metamorfoses, caminhavam para a configuração de pequenas células medievais. Os soberanos foram os rapsodos da Cristandade medieval.

Três realizações estão em primeiro plano.

A Inglaterra, depois da conquista normanda (1066), apresenta pela primeira vez sob Henrique I (1110-1135) e sobretudo sob Henrique II Plantageneta (1154-1189) a imagem de uma monarquia centralizada. Desde 1085, o Livro do Juízo final, o *Domesday Book*, recenseia as posses e direitos reais e dá à autoridade real uma base incomparável. Sólidas instituições financeiras (a *Court of the Exchequer*)³¹ e funcionários estreitamente dependentes do trono (os *sheriffs*)³² completaram esta obra. Uma grande crise eclodiu no princípio do século 13 e se estendeu por décadas. João Sem Terra teve que aceitar os limites impostos ao poder real pela *Magna Carta* (1215), e após a revolta da pequena nobreza liderada por Simão e Montfort, as *Provisões de Oxford* colocaram a monarquia ainda mais sob vigilância. Mas Eduardo I (1272-1307) e mesmo Eduardo II (1307-1327) souberam restaurar o poder real e aceitar um controle parlamentar baseado na cooperação dos nobres, eclesiásticos e bur-

31 Instituição administrativa criada durante a dinastia normanda, na qual eram tratadas todas as questões financeiras do reino, funcionando como um tribunal do tesouro. *Exchequer* era o nome do tecido quadriculado que cobria a mesa em cima da qual eram examinadas as contas. (N.T.)

32 *Xerifes*. Funcionários reais encarregados de velar pela ordem pública nos condados. (N.T.)

gueses das cidades com o governo. As guerras, bem-sucedidas contra Galeses, malsucedidas contra Escoceses, deram aos ingleses armamento e táticas novas, e uma parte do povo passou a participar tanto da ação militar quanto do governo local e central. No princípio do século 14 a Inglaterra era o Estado cristão mais moderno e estável. Isto permitiu ao pequeno país de aproximadamente quatro milhões de habitantes alcançar no princípio da Guerra dos Cem Anos resultados brilhantes sobre o colosso francês com seus quatorze milhões de habitantes.

Entretanto, a França do princípio do século 14 também não deixava de avançar. Seus progressos sob a monarquia capetíngia foram mais lentos, mais seguros talvez. Entre a eleição de Hugo Capeto (987) e a ascensão de Luís VII (1137) os monarcas capetíngios, fracos, consumiam suas forças nos pequenos e incessantes conflitos contra os senhores saqueadores da pequena nobreza entrincheirados em suas fortalezas da região de Ile de France. Faziam triste figura diante de seus grandes vassalos, dos quais o mais poderoso, o Duque da Normandia, juntou ao seu ducado o reino inglês em 1066, e depois os vastos domínios dos Plantagenetas na segunda metade do século 12. Mas desde 1124 a França mostrou coesão em torno de seu rei diante da ameaça do imperador germânico e este teve que recuar. Foi no aumento do domínio real, com a eliminação dos senhores feudais violentos, que os capetíngios firmaram a base de seu poder crescente. Os progressos, nítidos sob Luís VII (1137-1180), aceleraram-se sob Filipe Augusto (1180-1223), estenderam e se consolidaram sob Luís VIII (1223-1226), Luís IX (São Luís) (1226-1270), Filipe o Ousado (1270-1285) e Filipe IV o Belo (1285-1314). A base financeira do poder real permanecia fraca, o rei continuava a obter os recursos essenciais de seu próprio domínio, a viver “do seu”, mas tinha em mãos a administração desde a instituição, sob Filipe Augusto, dos “bailios”³³ ou “senescais”³⁴ e dos “prebostes”,³⁵ desde a ampliação e a especialização do Conselho, que se

33 Do antigo francês, *baillir*, administrar. Oficial senhorial, e depois oficial da monarquia a quem, a partir do século 13, era conferida autoridade em matéria judiciária, financeira e militar. (N.T.)

34 Oficiais do palácio real e, após o século 12, representantes locais encarregados de administrar a justiça em nome do rei. (N.T.)

35 Oficial senhorial ou da monarquia com funções de aplicação da justiça. (N.T.)

transformou em Corte do rei, em matéria de finanças e principalmente de justiça, com o Parlamento organizado por Filipe o Belo em 1303, que lhe ofereceu um número crescente de causas judiciais por causa do progressivo sucesso das “apelações” encaminhadas ao rei. Como na Inglaterra, os Estados Gerais, compostos de prelados, barões e burgueses ricos das cidades, reunidos sob Filipe o Belo, representaram mais uma ajuda que uma limitação ao rei e seus conselheiros, os “legistas”, formados nas universidades e conhecedores do direito romano posto ao serviço do soberano – verdadeiro “imperador em seu reino”.

Em 1315, depois da morte de Filipe o Belo, houve uma reação feudal, mas em 1328 a mudança dinástica, com a substituição dos capetíngios pelos Valois, transcorreu sem dificuldade. Quando muito, a nova dinastia pareceu mais aberta às influências feudais, ainda muito fortes na corte de Paris.

A terceira realização da monarquia centralizadora foi levada a cabo pelo Papado. Tal sucesso deveu pouco ao poder temporal do Papa, baseado territorialmente no pobre Patrimônio de São Pedro. Foi ao assegurar sua autoridade sobre os bispos, e sobretudo ao drenar – não sem despertar vivos protestos, por exemplo, na Inglaterra e na França – os recursos financeiros da Igreja, ao encabeçar a codificação do direito romano, que o papado, no século 12 e sobretudo no 13, tornou-se uma monarquia supranacional eficaz. Esta monarquia não somente resistirá ao exílio de Avinhão mas afirmará seu poder sobre a Igreja.

Os resultados da unificação monárquica foram menores na Península Ibérica onde, não obstante algumas uniões passageiras, os reinos permaneceram separados. Portugal (reino desde 1140), Navarra, Castela (que absorveu Leão após 1230), Aragão – sem contar, com a união política após 1137, a persistência do dualismo Aragão-Catalunha – parecem formações duráveis. Mas cada reino realiza em suas fronteiras, mutáveis segundo os processos da Reconquista e as combinações dinásticas, remarcáveis progressos na centralização. Em Castela, data do reinado de Afonso X o Sábio (1252-1284) a redação do grande código legislativo das *Siete Partidas* e, graças ao apoio real, o desenvolvimento da Universidade de Salamanca. Aragão, que sob o impulso dos Catalães volta-se cada vez mais para o horizonte mediterrânico, é uma grande potência sob Jaime o Conquistador (1213-1276) e, após a divisão do reino (1262), o reino de Majorca, com sua capital Perpignan, e as cidades de Major-

ca e Montpellier – onde os reis residem de muito bom grado – são florescentes. As condições especiais da Reconquista e do repovoamento da Península Ibérica, principalmente, permitiram ao povo participar plenamente do governo, em assembléias locais muito vivazes, as *Cortes*, que funcionavam desde a metade do século 13.

O fracasso da centralização monárquica é mais manifesto na Itália e na Alemanha. Na Itália, o poder temporal dos papas no centro da península e a autoridade imperial no norte impediram que se operasse a unificação territorial. O jogo das facções, dos partidos, de uma cidade a outra, no interior de cada cidade, realiza-se mais ou menos em torno da eterna luta entre Guelfos e Gibelinos. No sul, o reino de Nápoles ou das Duas Sicílias, apesar dos esforços de reis normandos, alemães (Frederico II funda a primeira universidade estatal em Nápoles no ano de 1224 e mantém o feudalismo sob controle por meio das Constituições de Melfi em 1231) e angevinos, vê muitas dominações estrangeiras sucederem-se para chegar a uma administração sólida.

Na Alemanha, a ilusão italiana afasta os imperadores das realidades germânicas. Frederico Barba-Ruiva, especialmente quando em 1181 domina o mais poderoso príncipe alemão, Henrique o Leão, Duque da Saxônia e da Baviera, parecia ter imposto aos feudais a autoridade real. Mas as disputas dinásticas, as guerras entre os pretendentes à coroa, o interesse crescente por uma Itália cada vez mais rebelde levaram ao fracasso da centralização monárquica com o Grande Interregno (1250-1273). As forças políticas vivas da Alemanha no final do século 13 são, nas fronteiras da colonização ao norte e a leste, as cidades da Hansa e as velhas e novas casas principescas. Em 1273 Rodolfo de Habsburgo, um jovem príncipe alsaciano, cingiu a coroa imperial e aproveitou sua passagem pelo trono para moldar no sudeste, na Áustria, Estíria e Caríntia, a futura fortuna de sua dinastia. A leste e ao norte, as disputas dinásticas e a fragmentação feudal, a imprecisão das fronteiras constituem barreiras à autoridade do poder central, enfraquecido também pela colonização germânica.

Na Dinamarca, depois de altos e baixos, a realeza parece levar a melhor sobre os feudais no início do século 14, mas o rei é tão pobre que em 1319 tem de colocar seu próprio país como garantia diante de um credor, o conde de Holstein. Na Suécia, a realeza tornou-se eletiva no século 13, mas a família dos Folkungar conseguiu impor-se durante um tempo no reinado de Magnus La-

duslas (1274-1290) e principalmente no de Magnus Eriksen (1319-1332). A Noruega parece a mais favorecida. Haakon V o Velho (1217-1263) submete a aristocracia laica e eclesiástica e torna a monarquia hereditária.

Na Polônia, não há mais rei após Boleslau o Ousado, coroado em Gniezno no natal de 1076. Entretanto a dinastia dos Piasts continuou a existir com duques que não esqueceram a obra unificadora, tal como Boleslau da Boca Torta (1102-1138) e Mescio o Velho após 1173. Mas as revoltas feudais laicas e eclesiásticas, também aqui auxiliadas direta ou indiretamente não apenas pelos Alemães mas também por Tchecos e Húngaros, transformaram a Polónia num grupo de ducados independentes cujo número aumentou no decorso do século 13. Em 1295, Przemysl da Grande Polónia restaurou em seu proveito a realeza, mas, depois dele, dois reis da Boémia tomaram o título de rei da Polónia e foi preciso esperar a sagração de Ladislau o Breve, pequeno senhor da Cujávia, em Cracóvia no ano de 1320, para que a *Corona regni Poloniae*³⁶ se afirmasse. Seu filho será Casimiro o Grande (1333-1370). Mas neste meio tempo Conrado de Mazóvia chamou os Cavaleiros teutônicos contra os Prussianos, e estes, apoiados nos novos bispados de Thorn (Torun), Kulm (Chelmno) e Marienwerder, fundaram um Estado alemão e, após a conquista da Prússia, invadiram em 1309 a Pomerânia de Gdansk, fazendo de seu castelo de Marienburg (Malbork) uma verdadeira capital.

O caso da Boémia é mais complexo. No fim do século 12, Otakar I (1192-1230) se fez coroar rei em 1198 e criou a hereditariedade na dinastia dos Przemyslides. Mas os reis da Boémia atuavam também como príncipes do império e realizavam na Alemanha um jogo perigoso. Otakar II (1253-1278), que pelo fausto de sua corte costuma ser chamado de “rei de ouro”, não se contentou em ser eleitor do Império e disputou pessoalmente a coroa imperial. À Boémia e Morávia, ele juntou por conquista a Áustria, Estíria, Caríntia e Carniola.³⁷ Mas se deparou com Rodolfo de Habsburgo que, eleito em seu lugar, esmagou-o na batalha de Dürnkrut em 1278. O sonho da Grande Boémia acabara, mas não o sonho alemão, concretizado no século 14 por um rei de nova dinastia estrangeira, Carlos de Luxemburgo, o Imperador

36 *Coroa do reino da Polónia*. (N.T.)

37 Nome latino da província de Kranjska, situada na Eslovénia, que fazia parte da antiga província romana da Panónia. (N.T.)

Carlos IV. Entretanto, a realidade era a colonização crescente da Boêmia por imigrantes germânicos.

Na Hungria, nos séculos 11 e 12 diversas querelas sucessórias enfraqueceram os Arpads, descendentes de Santo Estêvão, que entretanto puderam – entre os Alemães e sobretudo os Bizantinos, que em certo momento sentiram-se tentados a anexar a Hungria – aumentar seu reino até a Transilvânia, Eslovênia e a Croácia. Béla III (1173–1196), casado com uma irmã de Filipe Augusto, pareceu consolidar a monarquia, mas em 1222 a classe ascendente do feudais impôs ao seu filho André II uma Bula de Ouro, impropriamente chamada de Magna Carta da Hungria. Com efeito, em vez de fundamentar as liberdades nacionais ela garantiu supremacia aos nobres, supremacia que levou rapidamente o país à anarquia. Além do mais, a morte do último dos Arpads em 1301 deu origem a uma crise que iria colocar a Hungria nas mãos de soberanos estrangeiros.

Em 1º de agosto de 1291, diante da ameaça dos Habsburgos, os homens do Vale de Uri, a comunidade livre do Vale de Schwyz e a Associação dos homens do baixo Vale de Nidwalden firmaram um pacto, criando uma liga perpétua, como muitas outras que existiam entre as comunidades urbanas ou montanhesas. Era difícil de prever que esta seria o núcleo central de uma organização política nova: a Confederação Helvética. Em 15 de novembro de 1315 a liga alcançou brilhante vitória sobre Leopoldo de Habsburgo em Morgarten. O sucesso militar do suíços anunciava-se ao mesmo tempo que seu futuro político.

CONCLUSÃO: A ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO MEDIEVAL: CIDADES OU ESTADOS?

No momento em que a Cristandade ocidental atinge seu apogeu mas prepara-se para enfrentar uma crise e se transformar profundamente, pode-se perguntar que forças e que formas serão herdeiras do feudalismo que, embora ainda forte econômica e socialmente, declinava politicamente. Poder-se-ia pensar nas cidades, cuja prosperidade não deixa de crescer, cujo esplendor cultural é incomparável e que, ao lado de realizações no âmbito econô-

mico, artístico, intelectual, político, conhecem inclusive êxitos militares. Desde 1176, as mais precoces delas, do norte da Itália, tinham infligido a Frederico Barba-Ruiva uma derrota em Legnano que assombrou o mundo feudal. Em 1302, em Courtrai, a infantaria da cidades flamengas cortou em pedaços a fina-flor da cavalaria francesa, que lá deixou as quinhentas esporas de ouro que acabaram por nomear a batalha. É a Gênova, Florença, Milão, Siena, Veneza, Barcelona, Bruges, Gand, Ypres, Bremen, Hamburgo, Lübeck que parece caber o futuro. Mas a Europa moderna não se formará em torno de cidades, e sim de Estados. A base econômica das cidades não será suficiente nem para apoiar uma potência política de primeira ordem, nem para estabelecer uma força econômica de envergadura. Na medida em que o grande comércio deixa de ter por base mercadorias de luxo e passa também a lidar com materiais pesados (cereais em primeiro lugar), o centro urbano deixa de ter as dimensões necessárias. Já no fim do século 13 as cidades apenas são reconhecidas no quadro de confederações urbanas: é a solução hanseática; ou então passam a controlar a área rural circunvizinha, numa extensão cada vez maior: é a solução flamenga (Bruges e Gand tiram sua força tanto do comércio de longo curso quanto de seu “franco”)³⁸ e, sobretudo, italiana: as cidades da Ligúria, Lombardia, Toscana, da Veneza e da Úmbria expandem-se para um *contado*³⁹ que se torna essencial. Siena, talvez a mais urbanizada de todas elas, em que a banca já tivera momentos gloriosos no século 13, exprime bem através da arte a necessidade que a cidade tem da campanha. Os afrescos do Palácio municipal criados entre 1337 e 1339, nos quais Ambrogio Lorenzetti representa, para a glória dos cidadãos, *Os efeitos do Bom e do Mau Governo*, não separam a cidade – que no entanto aparece fechada dentro de suas muralhas e guarnecida de torres e de monumentos – de sua campanha, de seu indispensável *contado*. Veneza só continuará graças à sua *Terra ferma*.⁴⁰ Isto talvez seja difícil de perceber por volta de 1300. Mas, junto com o feudalismo clássico, o tempo das ilhotas, dos pontos e das pequenas células estava pas-

38 “Franco” – região agrícola próspera situada ao nordeste de Bruges. (N.T.)

39 *Contado* – termo de uma cidade, incluindo as aldeias e também o conjunto dos camponeses que ali habitam. (N.T.)

40 *Terra firme*, quer dizer, a região próxima de Veneza. (N.T.)

sando. Um outro tipo de organização do espaço começava a se impor: o dos Estados territoriais. As pessoas perspicazes da época perceberam o aspecto demográfico desta realidade. Pierre Dubois considerava o rei da França o mais poderoso soberano da Cristandade porque ele tinha o maior número de súditos, e Marsílio de Pádua considerava a população uma das principais forças dos Estados modernos. Mas este número de pessoas só podia existir numa grande área, e o progresso começou a exigir a unificação de grandes extensões territoriais.

A CRISE DA CRISTANDADE (SÉCULOS 14-15)

O FIM DA FRONTEIRA MEDIEVAL

Embora no princípio do século 14 a maioria dos Estados cristãos flutuassem ainda no interior de fronteiras incertas, o conjunto da Cristandade encontrava-se estabilizado. Como disse A. Lewis, era o "fim da fronteira". A expansão medieval terminara. Quando a Europa voltasse a se expandir no fim do século 15, seria outro fenômeno. Por outro lado, o tempo das grandes invasões parecia terminado. As incursões mongóis de 1241-1243 deixaram marcas terríveis na Polônia e na Hungria, especialmente neste último país, em que a invasão dos Cumanos,¹ empurrados pelos Mongóis, fez crescer a anarquia e deu aos Húngaros um rei meio-cumano meio-pagão, Ladislau IV (1272-1290), contra o qual o papa Nicolau IV pregou uma cruzada. Mas tais invasões não foram mais do que reides, e as feridas logo cicatrizaram. Após a passagem dos Tártaros, a Pequena Polônia e a Silésia conheceram uma nova vaga de desbravamentos e de desenvolvimento agrícola e urbano. Contudo, na passagem do século 13 para o 14, a Cristandade não apenas interrompe sua marcha, mas se retrai. Não há mais desbravamentos, nem exploração do solo. Mesmo as terras marginais cultivadas pela pressão do crescimento demográfico e no entusiasmo da expansão vêm a ser abandonadas pois seus rendimen-

¹ Povo de origem turca que desde 1031 ocupou a fronteira danubiana, realizando incursões em território bizantino, na Rússia e reinos eslavos do Leste Europeu. (N.T.)

tos são muito fracos. O desflorestamento se anuncia em vários lugares. Começam a deserção dos campos e mesmo das aldeias – as *Wüstungen*² estudadas por Wilhelm Abel e seus discípulos. O serviço de construção de grandes catedrais até então inacabadas é interrompido. A curva demográfica enfraquece e começa a baixar. Cessa também a alta dos preços, anunciando uma depressão.

A CRISE DO SÉCULO 14

Ao lado destes grandes fenômenos de conjunto, diversos acontecimentos anunciaram a crise da Cristandade. Alguns impressionaram vivamente os contemporâneos e outros não tiveram maior significado senão aos olhos dos historiadores modernos.

No último terço do século 13 uma série de greves, de motins e revoltas urbanas eclodiu sobretudo em Flandres (em Bruges, Douai, Tournai, Provins, Rouen, Caen, Orléans e Béziers em 1280; Toulouse em 1288; Reims em 1292 e Paris em 1306), terminando em 1302 com uma sublevação quase geral nas regiões da atual Bélgica. Segundo o cronista da cidade de Liège chamado Hocsem: “Neste ano, em todos os lugares o partido popular se levantou contra os grandes. No Brabante, este levante foi abafado, mas em Flandres e em Liège os populares levaram a melhor durante muito tempo”.

Em 1284, as abóbadas da catedral de Beauvais, erguidas até a altura de quarenta e oito metros, desmoronam. O sonho gótico não ultrapassaria este limite. Os canteiros de obras das catedrais interrompem seus trabalhos em Narbonne no ano de 1286, em Colônia no ano de 1322 e Siena atingirá o limite de suas possibilidades em 1366.

Começa a desvalorização da moeda – as mutações monetárias. A França de Filipe o Belo (1285-1314) conheceu várias dessas, as primeiras da Idade Média. Os bancos italianos, especialmente os florentinos, sofreram falências catastróficas em 1343.

Sem dúvida, estes sintomas da crise manifestam-se nos setores mais frágeis da economia: nas cidades, onde a economia têxtil desenvolvera-se atre-

² Aldeias desertas. (N.T.)

lada e à mercê de um enfraquecimento da clientela rica, para quem produzia e exportava; na construção, onde os enormes meios para construir custavam cada vez mais na medida em que a mão-de-obra, as matérias-primas e os capitais estavam sendo empregados em outros setores mais lucrativos; no domínio da economia monetária, onde os erros no manejo do bimetalismo após a retomada da cunhagem de moedas de ouro e certa imprudência dos banqueiros – solicitados por príncipes cada vez mais ávidos de subsídios e cada vez mais endividados –, aumentaram as dificuldades inerentes a uma forma de economia com a qual mesmo os especialistas estavam pouco familiarizados.

A crise aparece em sua amplitude quando atinge o nível essencial da economia rural. Em 1315-1317 uma série de intempéries provoca más colheitas, a alta dos preços, a volta da fome generalizada – praticamente desaparecida do Ocidente ou pelo menos do Extremo-Ocidente no século 13. Em Bruges, de trinta e cinco mil pessoas, duas mil morreram de fome.

A partir de 1348, a Peste Negra faz cair brutalmente a curva demográfica, já em inflexão, e transforma a crise em catástrofe.

Mas a crise é anterior ao flagelo, que só fez exagerá-la, e suas causas devem ser procuradas no próprio âmago das estruturas econômicas e sociais da Cristandade.

A diminuição da renda feudal, as perturbações devidas ao emprego crescente da moeda nos pagamentos dos rendimentos senhoriais devidos pelos camponeses colocaram em causa os fundamentos de poder dos senhores feudais.

O SENTIDO DA CRISE: DEPRESSÃO GERAL OU CONDIÇÃO DE PROGRESSO?

Por fundamental que seja, a crise não engendra uma depressão de toda a economia ocidental e não afeta igualmente nem todas as categorias e nem todos os indivíduos.

Tal setor geográfico ou econômico é afetado enquanto que ao lado um novo avanço se esboça, substituindo e compensando as perdas vizinhas. O tradicional setor de tecidos de luxo, a “velha tecelagem”, é duramente afetado pela

crise e os centros em que dominava entram em declínio, mas, ao lado, novos centros aparecem inclinados à fabricação de tecidos menos preciosos para uma clientela menos rica e menos exigente: é o triunfo da “nova tecelagem”, das saias e dos fustões à base de algodão. Um família entra em falência mas uma outra, ao seu lado, ganha importância.

Após um momento de perturbação, a classe feudal adapta-se, substitui largamente o cultivo dos campos pela criação de animais, que rende mais e, a partir daí, transforma a paisagem rural ao multiplicar as *enclosures*.³ Ela modifica os contratos de exploração rural, a natureza dos rendimentos senhoriais e de seu pagamento, inicia-se no manejo da moeda corrente e da moeda de conta,⁴ cuja hábil utilização lhe permite fazer ante as mutações monetárias. Mas, é claro, só os mais poderosos, os mais hábeis ou os mais bem-sucedidos tiram proveito disto, enquanto outros são prejudicados.

Sem dúvida também a queda demográfica agravada pela peste diminui a mão-de-obra e a clientela, mas os salários sobem e os sobreviventes em geral ficam mais ricos.

Sem dúvida, enfim, ao serem atacados pela crise os senhores feudais recorreram à solução mais fácil encontrada por todas as classes dominantes ameaçadas: a guerra. O exemplo mais notável é a Guerra dos Cem Anos, na qual a nobreza inglesa e francesa procuraram encontrar a solução para suas dificuldades. Mas, como sempre, a guerra acelerou o processo e gerou uma economia e uma sociedade novas além das mortes e das ruínas – motivo pelo qual não convém exagerar este aspecto.

Com a crise do século 14, o mapa econômico e social da Cristandade rapidamente se reorganizou.

Ela favoreceu e acentuou a evolução anterior em direção à centralização estatal. Preparou a monarquia francesa de Carlos VII e Luís XI, a realeza inglesa dos Tudor, a unificação espanhola sob os reis católicos, o advento um pouco por toda a parte, mas especialmente na Itália, do “príncipe”. Suscitou novas clientelas, burguesas principalmente, para produtos e para uma arte que ten-

3 *Cercamentos*, terras cercadas para criação. (N.T)

4 No original, *monnaies réelles et des monnaies de compte*, isto é, moedas correntes cunhadas com valor real e unidades não cunhadas ou moeda de conta, como, por exemplo, o soldo, o marco e a lira antes do século 14. (N.T)

dem talvez para a fabricação em série – o que, no domínio intelectual, será possível graças à imprensa –, mas que, em termos de qualidade ainda muito honroso na média, correspondem a uma alta do nível de vida de novas camadas sociais, a uma elevação do nível de vida e do bom gosto, ao avanço das preocupações científicas, à descoberta e ao esforço para dominar a terra inteira.

Portanto, este segundo momento do feudalismo ocidental, que vai do Renascimento à Revolução Industrial, e que, a partir do fim do século 15 passa a desprezar a época batizada de “Idade Média”, muitas vezes dará continuidade, com suas luzes e sombras, à Idade Média propriamente dita, mesmo que desconheça seus sucessos.

Parte 2

A CIVILIZAÇÃO MEDIEVAL

CULTURA PAGÃ E ESPÍRITO CRISTÃO

Na história das civilizações, como na dos indivíduos, a infância é decisiva. E muito, senão tudo, ali se decide. Entre os séculos 5º e 10º, nascem modos de pensar e de sentir, temas e obras que formam e informam as futuras estruturas das mentalidades e das sensibilidade medievais.

E, antes de tudo, a própria organização destas novas estruturas. É bem sabido que em cada civilização existem camadas diferentes de cultura, de acordo com as categorias sociais de uma parte e com os aportes históricos de outra. Além disso, sabe-se também que a estratificação das combinações, conjuntos e misturas constituem sínteses novas.

Isto é particularmente notado na Alta Idade Média ocidental. A novidade cultural mais evidente são as relações que se estabelecem entre a herança pagã e o aporte cristão supondo – bem longe da verdade, como se sabe – que um e outro formassem então um todo coerente. Mas, ao menos nas camadas instruídas, um e outro tinham alcançado um grau de homogeneidade suficiente para que possamos considerá-los como pares.

Devemos dizer dois adversários?

O debate, o conflito entre a cultura pagã e espírito cristão encheu a literatura paleocristã, depois a da Idade Média, e desde então, numerosos trabalhos modernos consagrados à história da civilização medieval. E é verdade que os dois modos de pensar e as duas sensibilidades se opunham, como hoje

se opõem a ideologia marxista e a ideologia burguesa. Toda a literatura pagã foi um problema para a Idade Média cristã, mas no século 5º a questão já estava resolvida. Até o século 14 haveria extremistas de duas tendências opostas: aqueles que proscravam o uso e até a leitura dos autores antigos, e aqueles que os usavam largamente de maneira mais ou menos inocente. A conjuntura favorecerá alternativamente uns e outros. Mas a atitude fundamental foi fixada pelos pais da Igreja e perfeitamente definida por Santo Agostinho ao declarar que os cristãos deviam utilizar a cultura antiga assim como os judeus tinham usado os despojos dos egípcios. "Se os filósofos (pagãos), sobretudo os platônicos, exprimiram, por acaso, verdades úteis à nossa fé, não só não há que temer essas verdades, como é preciso arrancá-las a estes detentores ilegítimos para nosso uso". Assim os Israelitas tinham levado do Egito vasos de ouro e de prata e objetos preciosos com os quais mais tarde construíram o Tabernáculo. Este programa do *De doctrina christiana*,¹ que virá a ser um lugar comum na Idade Média, na realidade abre a porta a toda uma gama de utilizações da cultura greco-romana. Algumas vezes os homens da Idade Média seguiram à letra o texto de Agostinho, quer dizer, utilizaram apenas materiais isolados, como as pedras dos templos destruídos; mas algumas vezes tais materiais seriam pedaços inteiros, como colunas de templos transformadas em pilares nas catedrais; e por vezes utilizavam o próprio templo, como o Panteão de Roma, transformado em igreja cristã no começo do século 7º, que passou a ser um edifício cristão ao preço de transformações superficiais e de leves disfarces. É muito difícil apreciar em que medida a utensilagem mental – vocabulário, noções, métodos – da Antiguidade passou à Idade Média. O grau de assimilação, de metamorfose, de desnaturação varia de um autor a outro e muitas vezes um autor oscila entre esses dois pólos que demarcam os limites da cultura medieval: a fuga horrorizada diante da literatura pagã e a admiração apaixonada que leva a largos empréstimos. São Jerônimo definiu o mesmo compromisso que Santo Agostinho: que o autor cristão utilizasse seus modelos pagãos como os Judeus do Deuteronômio tinham utilizado as prisioneiras de guerra, a quem cortaram o cabelo, cortaram as unhas e deram nova vestimenta antes de as desposar.

1 *Da doutrina cristã*. (N.T.)

Na prática, os clérigos medievais encontrarão muitas maneiras de utilizar os livros "pagãos" satisfazendo sua consciência com pouca coisa. Assim, em Cluny, o monge que consultasse na biblioteca o manuscrito de um autor antigo devia coçar a orelha com um dedo, à maneira dos cães que se coçam com a pata "porque com justiça se compara o infiel a este animal".

Conclui-se que, se este compromisso garantiu uma certa continuidade da tradição antiga, ele também a traiu, razão pela qual, diversas vezes, a elite intelectual sentiu a necessidade de voltar verdadeiramente às fontes antigas. São os renascimentos que pontuam a Idade Média: à época carolíngia, no século 12, enfim, ao alvorecer do grande Renascimento.

Resta notar que, para os autores da Alta Idade Média ocidental, a necessidade de utilizar o insubstituível instrumento intelectual do mundo greco-romano e de aproximá-lo aos moldes cristãos criou ou pelo menos favoreceu hábitos intelectuais deploráveis: a deformação sistemática do pensamento dos autores, o interminável anacronismo, o raciocínio por citações isoladas de seu contexto. O pensamento antigo sobreviveu à Idade Média atomizado, deformado, humilhado pelo pensamento cristão. Obrigado a recorrer aos serviços do inimigo vencido, o cristianismo teve de apagar a memória de seu escravo prisioneiro e fazê-lo trabalhar para si, esquecendo suas tradições. Mas acabou sendo ao mesmo tempo arrastado nesta atemporalidade do pensamento. Todas as verdades tinham de ser eternas. Ainda no século 13, São Tomás de Aquino dizia que o que os autores queriam dizer importava pouco, e que o essencial era o que tinham dito que se pudesse utilizar como lhe conviesse. Roma já não estava em Roma. A *translatio*, a transferência, inaugurava a grande confusão medieval. Mas esta confusão era a condição necessária para uma nova ordem.

SABER EM MIGALHAS

Aqui ainda a Antiguidade declinante facilitou o trabalho dos clérigos cristãos dos primeiros séculos medievais. O que a Idade Média conheceu da cultura antiga lhe foi legada pelo Baixo Império, que havia digerido, empobrecido, dissecado a literatura, o pensamento e a arte greco-romanos de tal maneira que a Alta Idade Média barbarizada pôde assimilá-los mais facilmente.

Não foi a Cícero ou a Quintiliano que os clérigos da Alta Idade Média emprestaram seu programa científico e educativo, mas a Marciano Capella, um retórico de Cartago que no começo de século 5º definiu as sete artes liberais em seu poema *Nuptiae philologiae et Mercurii*.² Não foi de Plínio ou de Estrabão, já inferiores a Ptolomeu, que retiraram seu saber geográfico, mas de Juliano Solino, um mediocre compilador do século 3º, começo da decadência, que legou à Idade Média um mundo de prodígios e de monstros através de seu livro *Mirabilis Oriens*.³ Com isso, a imaginação e a arte ganharam o que a ciência perdeu. A zoologia da Idade Média será a do *Physiologus*, obra alexandrina do século 2º traduzida em latim precisamente no século 5º, que dissolve a ciência na poesia fabulosa e nas lições moralizantes. Os animais são transformados em símbolos. Desta obra a Idade Média tirará seus Bestiários,⁴ de modo que a sensibilidade zoológica medieval também se nutrirá da ignorância científica. Os retóricos e compiladores, sobretudo, fornecerão aos homens da Idade Média um saber em migalhas. O Baixo Império transmitiu à Idade Média vocabulários, versos mnemotécnicos, etimologias (falsas), florilégios – uma utensilagem mental e intelectual elementar. É a cultura das citações, dos trechos escolhidos, dos “*digests*”.⁵

Teria ocorrido o mesmo com a parte cristã da cultura? A *doctrina christiana* é em primeiro lugar, e essencialmente, a Sagrada Escritura. A *sacra pagina*⁶ será a base de toda a cultura medieval. Mas entre o texto e o leitor uma dupla tela vai se impor.

O texto é considerado difícil, tão rico e tão misterioso que é preciso explicá-lo em seus diversos níveis, de acordo com os sentidos que encerra. Daí toda uma série de chaves, de glosas – atrás das quais o original começa a desaparecer. O livro sucumbe sob o peso da exegese. No século 16 a Reforma terá a justa sensação de o redescobrir.

2 As núpcias da Filologia com Mercúrio. (N.T.)

3 As maravilhas do Oriente. (N.T.)

4 Coletâneas de obras sobre animais, reais ou imaginários, vistos a partir de seu significado simbólico. (N.T.)

5 Original em inglês. Compilação de artigos ou livros, de forma condensada. (N.T.)

6 Original em latim. Página sagrada, texto das Sagradas Escrituras. (N.T.)

Além disso, por ser bem longo, deve ser colocado ao alcance de todos em partes, seja por citações, seja por paráfrases. A Bíblia transforma-se numa coleção de máximas e anedotas.

Os próprios Pais da Igreja tornam-se matéria-prima de onde se extrai bem ou mal a substância. As verdadeiras fontes do pensamento cristão medieval são os tratados ou os poemas de terceira ou quarta categoria, como as *Historiae adversus paganos*,⁷ de Orósio, discípulo e amigo de Santo Agostinho, que transforma a história em apologética vulgar; como a *Psycomachia*, de Prudêncio, que reduz a vida moral a um combate entre vícios e virtudes; como o *De vita contemplativa*⁸ de Julianus Pomerius, que aconselha o desprezo do mundo e das atividades seculares.

REGRESSÃO E ADAPTAÇÃO

Constatar esta regressão intelectual não é suficiente. O mais importante está em perceber que se tratava de uma adaptação necessária às condições da época. Poucos aristocratas, pagãos ou cristãos – como Sidônio Apolinário – podiam se comprazer aos jogos de uma cultura talvez refinada, mas confinada a uma classe social agonizante. Os escritores barbarizados escreviam para um público novo. Como diz com propriedade R. R. Bolgar a propósito dos sistemas de ensino de Santo Agostinho, Marciano Capella e Cassiodoro, “a maior virtude das novas teorias foi talvez ter fornecido uma alternativa razoável ao sistema de Quintiliano. Isto porque o mundo em que a arte oratória florescera estava morrendo, e a nova civilização destinada a substituí-lo devia ignorar as assembléias populares e os triunfos do fórum. Os homens dos séculos seguintes, cujas vidas teriam por centro a propriedade rural e os mosteiros ficariam muito prejudicados se a educação tradicional da qual dependiam lhes tivesse proposto um ideal que não pudessem realizar, se Capella e Agostinho não tivessem substituído Quintiliano”.

7 História contra os pagãos. (N.T.)

8 Da vida contemplativa. (N.T.)

É interessante ver os mais cultos e eminentes representantes da nova elite cristã, conscientes de sua indignidade cultural diante dos últimos puristas, renunciar ao que possuíam ainda ou ao que poderiam adquirir de refinamento intelectual para se colocar ao alcance de suas ovelhas. Embrutecer-se para conquistar, tal foi sua escolha. Este adeus às letras antigas, pronunciado muitas vezes com total conhecimento de causa, não é o aspecto menos emocionante da abnegação dos grandes chefes cristãos da Alta Idade Média. Assim dizia Cesário de Arles: "Peço humildemente que os ouvidos letrados suportem e não se queixem das expressões rústicas, a fim de que todo o rebanho do Senhor possa receber o alimento celeste numa linguagem simples e trivial. Uma vez que os ignorantes e os simples não podem se elevar à altura dos letrados, que os letrados dignem-se a se abaixar à sua ignorância. Os homens instruídos podem compreender o que foi dito aos simples enquanto que os simples não são capazes de assimilar o que teria sido dito aos eruditos".

Trata-se de uma mutação intelectual que, além da barbarização, atinge ou procura atingir valores não menos importantes que os do mundo greco-romano. Quando Santo Agostinho declara que vale mais "ser repreendido pelos gramáticos do que ser incompreendido pelo povo" e que é preferível *as res às verba*, quer dizer, as coisas às palavras, define um utilitarismo e mesmo um materialismo medieval, que com alguma infelicidade afastava os homens da logomaquia antiga. Os homens da Idade Média não se importavam muito com o estado das estradas contanto que elas chegassem ao seu destino. E assim, através dos desvios, da poeira e da lama, o caminho medieval levava ao porto.

Era grande o trabalho a ser realizado. Quando se lê os textos jurídicos, os cânones dos sínodos e dos concílios, os artigos dos penitenciais da Alta Idade Média, fica-se impressionado com a amplitude da tarefa que se oferecia aos dirigentes da sociedade cristã. Precariedade da vida material, barbárie dos costumes, penúria de todos os bens econômicos e espirituais, esta grande privação exigia almas fortes, desdenhosas das sutilezas e refinamentos, desejosas de vencer.

Este tempo foi também – tende-se muitas vezes a esquecê-lo – o das grandes heresias, ou antes, das grandes hesitações doutrinárias, porque a ortodoxia, que nos aparece fixada apenas por uma ilusória visão retrospectiva, estava longe de ser definida. Não se trata aqui de adivinhar quais conseqüências

teriam tido o triunfo das grandes correntes do arianismo,⁹ do maniqueísmo,¹⁰ do pelagianismo,¹¹ do priscilianismo,¹² para citar apenas os movimentos religiosos mais conhecidos do Ocidente nos séculos 5º e 6º. Grosseiramente, pode-se dizer que o êxito da ortodoxia deveu-se a uma *via média* entre o simplismo arianista ou maniqueísta e a sutileza pelagiana ou prisciliana. Tudo parece se resumir à atitude a ser tomada em relação ao livre-arbítrio e à graça. Se o cristianismo tivesse se inclinado para a estrita doutrina da predestinação, como queriam os maniqueístas, o determinismo divino teria pesado muito severamente sobre o Ocidente e este ficaria totalmente entregue às classes dominantes, que se autoproclamariam intérpretes da onipotência divina. Se ao triunfar o pelagianismo tivesse instaurado a supremacia da escolha humana e individual, a anarquia teria sem dúvida feito submergir um mundo tão ameaçado. Vê-se bem que o Ocidente não tinha escolha. A escravidão se enfraquecia, mas era preciso por as massas para trabalhar, a utensilagem técnica era fraca mas podia ser aperfeiçoada, o homem devia sentir que, por mais modesto que fosse, poderia ter um certo domínio sobre a natureza. A instituição monástica, que tão bem exprime esta época, liga o tema da fuga do mundo à organização da vida econômica e espiritual. O equilíbrio que se instaurou entre a natureza e a graça traduz os limites do poder e da impotência dos homens

9 Doutrina herética formulada pelo sacerdote alexandrino Ario (256-336) e condenada no Concílio de Nicéia, baseada na idéia de que o Filho não seria co-eterno com o Pai, nem da mesma substância. (N.T.)

10 Originada na Pérsia, por Mani (216-276), era uma religião dualista baseada em dois princípios conflitantes: a salvação residiria na libertação do Bem, ou Luz, que estaria encarcerado na Matéria, ou Trevas. As idéias maniqueístas propagaram-se à China e Índia, norte da África e, no século 5º, à Espanha e Sul da Gália, onde veio a ser tratada como uma heresia. (N.T.)

11 Conjunto de idéias defendidas por Pelágio que, no princípio do século 5º, propunha que a vontade humana seria completamente livre, capaz do bem e do mal, e que a graça divina seria concedida de acordo com os méritos de cada um, apenas facilitando aquilo que o livre-arbítrio podia fazer por si mesmo. (N.T.)

12 Movimento herético ocorrido no sul da Gália, nos territórios da atual Espanha, especialmente na Lusitânia, Bética e Noroeste da Península Ibérica. Era integrado pelos seguidores de Prisciliano, bispo de Ávila executado em 385, a quem eram imputadas crenças maniqueístas, gnósticas, o culto de ídolos e a prática de magia. (N.T.)

da Alta Idade Média. E, principalmente, deixou a porta aberta a desenvolvimentos futuros.

Edificada para esperar o fim do mundo, a sociedade da Alta Idade Média criou, sem saber, as estruturas mais adequadas para, no momento propício, dar início ao despertar do desenvolvimento da humanidade ocidental.

ILHAS DE CIVILIZAÇÃO: CIDADES, CORTES, MOSTEIROS

O cenário da civilização não se modificou brutalmente com as grandes invasões. Os centros tradicionais de cultura, malgrado as pilhagens e destruições, raramente deixaram de existir e de brilhar de um dia para o outro. Até a cidade, grande vítima dos novos tempos, sobreviveu bastante tempo com maior ou menor êxito.

Deste modo, Roma, Marselha, Arles, Narbonne, Orléans continuam a ser portas do Oriente. Mas os centros urbanos mais importantes são aqueles que servem de residência aos novos reis bárbaros ou também os que são sedes de bispados e de peregrinações importantes.

As cortes bárbaras atraem oficinas de luxo: construções em pedra, tecidos, joalheria sobretudo, embora a maior parte dos tesouros reais e episcopais sejam constituídos em geral por objetos importados, em primeiro lugar bizantinos. Mas a regressão das técnicas, dos meios econômicos, do gosto, é perceptível em toda a parte. Tudo se apequena. Os edifícios são na maior parte construídos em madeira e os que se constroem em pedra – em geral retirada das ruínas de monumentos antigos – tem pequenas dimensões. O essencial do esforço estético recai na decoração, que disfarça a pobreza das técnicas de construção. A arte de talhar pedras, a escultura de corpo inteiro,¹³ a representação da figura humana desaparecem quase inteiramente. Mas os mosaicos, os marfins, os tecidos, as peças de joalheria brilham e satisfazem o gosto bárbaro pelo cintilante. É uma arte muitas vezes entesourada nos palácios, nas igrejas, e até mesmo enterrada nas sepulturas. Triunfo das artes menores que pro-

13 No original, *ronde-bosse*. (N.T.)

duz, aliás, obras primas em que se manifesta a habilidade metalúrgica de artesãos e artistas bárbaros; a sedução da arte estilizada das estepes. São obras-primas frágeis cuja maior parte não sobreviveu até nossos dias, das quais há ainda alguns testemunhos preciosos e maravilhosos: fibulas, fivelas de cinturões, decorações do punho de espadas. As coroas dos reis visigodos, o frontal em cobre de Agilulfo, os sarcófagos merovíngios de Jouarre são algumas jóias raras destes séculos ainda conservadas.

Mas os soberanos, notadamente os Merovíngios, sentiam-se cada vez melhor em suas *villas* do campo, de onde são datados a maioria de seus atos administrativos; e, a crer nas listas episcopais, muitas cidades restam sem bispos por longo tempo. Pela leitura de Gregório de Tours, a Gália do século 6º nos parece ainda fortemente urbanizada, dominada por ricas cidades episcopais, como Soissons, Paris, Sens, Tours, Orléans, Clermont, Poitiers, Bordeaux, Toulouse, Lyon, Vienne, Arles. Na Espanha visigótica, Sevilha é um brilhante centro urbano sob os espicopados dos irmãos Leandro (579-600) e Isidoro (600-636). Mas o grande centro de civilização da Alta Idade Média é o mosteiro. Cada vez mais um mosteiro isolado, um mosteiro rural. Com suas oficinas, ele é um conservatório de técnicas artesanais e artísticas; com seu *scriptorium*-biblioteca, é um repositório de cultura intelectual; graças aos seus domínios rurais, seus instrumentos de trabalho, a mão-de-obra dos monges e de dependentes de todo o tipo, é um centro de produção e um modelo econômico; e, claro, é um centro de vida espiritual, na maior parte das vezes baseada no culto às relíquias de um santo.

Enquanto a nova sociedade cristã urbana se organiza em torno dos bispos e, mais ainda, das paróquias que se formam lentamente no interior das dioceses¹⁴ (as duas palavras provavelmente foram sinônimas durante um certo tempo), enquanto a vida religiosa se instala também nas *villas* da aristocracia rural e militar, que funda as capelas privadas de onde nascerá a *Eigenkirche*¹⁵ feudal, os mosteiros fazem penetrar o cristianismo e os valores que ele veicula no mundo camponês – até então pouco tocado pela nova religião –, mundo das longas tradições e permanências que se torna o mundo essencial

14 Antiga circunscrição administrativa que remonta ao período do Baixo Império Romano. (N.T.)

15 Igreja privada. (N.T.)

da sociedade medieval. A preeminência do mosteiro mostra a precariedade da civilização do Ocidente medieval: civilização de pontos isolados, de oásis de cultura em meio a “desertos”, florestas e campos incultos ou de campos apenas superficialmente tocados pela cultura monástica. A desorganização das redes de comunicações e de relações do mundo antigo entregou a maior parte do Ocidente ao mundo primitivo das civilizações rurais tradicionais com muito ainda da pré-história, apenas tocadas pelo verniz cristão. Velhos costumes e velhas técnicas dos Iberos, Celtas e Lígures ressurgem. Onde os monges julgavam ter vencido o paganismo greco-romano, tinham na realidade favorecido o reaparecimento de um fundo bem mais antigo, de demônios mais dissimulados e apenas em aparência submetidos à lei cristã. O ocidente foi entregue à selvageria, e esta afloraria, irrompendo por vezes ao longo da Idade Média. Era necessário demarcar os limites da ação monástica. Mas também é essencial evocar sua força e sua eficácia.

Dentre tantos nomes que a hagiografia e a história tornaram ilustres, retenhamos alguns testemunhos. No tempo da cristianização urbana apareceu Lérins. Quando começou a haver uma ação profunda nos campos, foi o momento da grande aventura beneditina de Montecassino. Para ilustrar os caminhos da Cristandade da Alta Idade Média, houve a epopéia monástica irlandesa. Enfim, no tempo da retomada do movimento de cristianização nas fronteiras, os mosteiros tiveram um papel na evangelização durante os séculos 8º e 9º, continuando, aliás, a corrente irlandesa.

O mosteiro de Lérins liga-se intimamente ao desenvolvimento da Provença, grande núcleo de cristianização dos séculos 5º e 6º. Foi antes de tudo uma escola de ascese e não um centro de formação intelectual. Clérigos eminentes que para lá iam passar temporadas mais ou menos longas demandavam-lhe talvez uma cultura bíblica, mas antes de tudo uma “meditação espiritual da Bíblia e não uma exegese erudita”. Honorato, seu primeiro abade, veio do Oriente e deu os contornos do ambiente monástico leriniano em estreita ligação com Cassiano, que também viera do Oriente e fundara o mosteiro de São Victor de Marselha. Entre 430 e 500, Lérins teve por visitantes quase todos os grandes nomes da Igreja provençal, como Salviano, Eucher de Lyon, Cesário de Arles, Fausto de Riez, os inspiradores dos grandes sínodos provençais cujos cânones marcaram profundamente o cristianismo ocidental.

A ação de São Bento de Nursia, que se propagou do mosteiro de Monte Cassino a partir de 529, foi ainda mais profunda. Primeiro porque viria a ser familiar às pessoas da Idade Média graças a Gregório Magno que dedicou uma parte de sua obra *Dialogus* aos seus milagres – os quais iriam conhecer extraordinário favor durante toda a Idade Média. Os milagres humildes da vida ativa, da vida cotidiana, da vida espiritual que formam a *legenda aurea*¹⁶ beneditina colocarão o sobrenatural quase ao alcance de todos. Também e sobretudo porque São Bento – graças à regra que provavelmente escreveu, que seguramente inspirou e que desde o século 7º é colocada sob seu nome – foi o verdadeiro fundador do monasticismo ocidental. Não ignorando e muito menos desprezando a tradição monástica oriental, não lhe copiou os exageros ascéticos. Sua regra, os comportamentos, a espiritualidade, a sensibilidade que ela ajudou a formar são milagres de moderação e equilíbrio. São Bento repartiu harmoniosamente o trabalho manual, o trabalho intelectual e a atividade mais propriamente espiritual na utilização do tempo dos monges. Deste modo, mostrará ao monasticismo beneditino – que conhece imenso sucesso no Ocidente dos séculos 6º a 11 e, mais tarde, coexiste com outras famílias monásticas – a tripla via da exploração econômica, da atividade intelectual e artística e do ascetismo espiritual. Depois dele, os mosteiros serão centros de produção, locais de redação e iluminação de manuscritos, núcleos de difusão religiosa. Ele concilia a necessária autoridade do abade com a doçura e a fraternidade que facilitam a obediência, ordena a simplicidade mas sem exagero nem no ascetismo nem no despojamento. Diz a *Regra*: “Se acontecer que a um irmão for ordenado algo difícil ou impossível de realizar, receberá com docilidade e obediência a ordem que lhe for dada. Mas se achar que o peso do fardo ultrapassa inteiramente o limite de suas forças, apresentará a seu superior as razões de sua incapacidade, mas o fará com paciência e respeito, sem demonstrar orgulho, resistência ou contrariedade”. A moderação, a *temperantia* dos antigos, ganhava com São Bento seu aspecto cristão. Quando se pensa em toda a violência que se desencadearia ainda durante a selvagem Idade Média somos levados a crer que a lição de São Bento não foi ouvida, mas convém se

16 Alusão à conhecida compilação de textos hagiográficos do século 13 de autoria de Jacopo de Varazze. (N.T.)

perguntar a que extremos as pessoas da Idade Média se teriam deixado levar se esta grande e doce voz não tivesse ecoado no limiar destes séculos.

Muito diferente é o espírito do monasticismo irlandês. Desde que, nos primeiros anos do século 5º, São Patrício foi levado bem jovem por piratas da Grã-Bretanha para a Irlanda e vendido como escravo, convertendo-se ao cristianismo, pastoreando ovelhas e evangelizando o país, a Irlanda passou a ser a ilha dos santos. Ali se multiplicaram mosteiros que vieram a ser, a exemplo do cenobitismo oriental, cidades monásticas, com as cabanas dos solitários agrupados ao redor da do abade. Tais mosteiros tornaram-se verdadeiros viveiros de missionários. Entre os séculos 5º e 9º eles se expandem nas vizinhas Inglaterra e Escócia, depois sobre o continente, levando consigo seus usos, seus ritos pessoais, uma tonsura especial, um calendário pascal original que o papa do teve grande dificuldade em substituir pelo cômputo romano, sua insaciável paixão por novas fundações monásticas de onde se lançavam para combater os ídolos e costumes pagãos e evangelizar os campos. Alguns, como São Brandão, procurarão o “deserto” no oceano, e os eremitas irlandeses acabam por povoar ilhotas desertas, recifes, espalhando santos “no perigo do mar”. A odisséia lendária de Brandão freqüentará a imaginação de todo o ocidental Medieval.

Nos séculos 6º e 7º, a Inglaterra terá exportado cento e quinze “santos” para a Alemanha, quarenta e cinco para a França, quarenta e quatro para a Inglaterra, trinta e seis para a Bélgica, vinte e cinco para a Escócia, treze para a Itália. Se a maior parte é lendária e se sua lembrança liga-se estreitamente ao folclore, isto só mostra bem os traços profundos deixados nas mentalidades e nas sensibilidades por este monasticismo tão próximo do fundo primitivo.

O mais célebre destes santos foi Columbano que, entre 590 e 615, fundou Luxeuil e Bobbio enquanto seu discípulo, Gall, emprestou seu nome a outro mosteiro destinado a ter grande brilho. Para estas e outras fundações Columbano deu uma regra original que, por um tempo, pareceu rejeitar a Regra de São Bento.

O espírito irlandês nada tem da moderação beneditina. Favorecido em seus excessos pelos rigores nórdicos, ele facilmente rivaliza com as extravagâncias do ascetismo oriental. A Regra de Columbano baseia-se certamente na oração, no trabalho manual e no estudo. Mas a isto vem juntar-se, sem concessão, o jejum e as práticas ascéticas. As que mais impressionaram as pessoas da

época foram: o *crossigill*, oração prolongada feita com os braços abertos em cruz (São Kevin de Glendalough teria ficado sete anos encostado numa prancha em posição de *crossigill* sem fechar os olhos dia e noite, tão imóvel que os pássaros teriam feito ninhos em suas mãos); o banho acompanhado da recitação dos salmos em rio ou lagoa quase gelado; a privação de alimento (nos mosteiros columbanianos havia apenas uma refeição, que nunca incluía carne).

A mesma extravagância, o mesmo rigor podem ser encontrados nos penitenciais que, segundo Gabriel le Bras, “atestam o estado social e moral de um povo ainda semipagão para o qual os monges-apóstolos sonhavam um ideal ascético”. Eles fazem reviver em todo o seu rigor tabus bíblicos próximos das velhas interdições célticas. Segundo Françoise Henry, a arte irlandesa – cruz de pedra e miniaturas – também manifesta “um gosto pré-histórico de cobrir a superfície, uma recusa de todo realismo, um rigoroso tratamento abstrato das formas humana ou animal”. Será uma das fontes da arte românica – e de suas extravagâncias. Os seus entrelaçamentos inspirarão uma das tendências mais persistentes da estética e do gosto medievais.

Nos séculos 7º e 8º monges irlandeses participarão, enfim, do grande movimento de cristianização da Germânia e de suas regiões limítrofes, movimento que se apoiou muitas vezes em fundações de mosteiros. Assim, o mosteiro de Saint Gall (fundado por Gall em torno de 610) abriu caminho ao de Saint-Bavon de Gand (fundado por Saint Amand em torno de 630), Saint-Emmeran de Rastibonne (fundado por Emmeran em torno de 650), Echternach (fundado por Willibrord pelo ano 700), Reichenau (fundado por Pirmin em 724), Fulda (fundado por Sturm por instigação de São Bonifácio em 744), e ao de Corvey – a nova Córnia – fundado em 822. Do século 5º ao 11º os mosteiros tiveram papel preponderante em todas as frentes de evangelização: nas cidades, nos campos e além das fronteiras da Cristandade.

OS “FUNDADORES” DA IDADE MÉDIA

Por seu saber, alguns homens dos séculos 5º ao 8º foram como faróis que iluminaram por longo tempo a noite medieval. K. Rand os chamou de “fundadores da Idade Média”. O papel desempenhado por todos ou quase todos eles foi o de salvar o essencial da cultura antiga, de reuni-la sob uma for-

ma assimilável pelos espíritos medievais e de lhe dar a necessária roupagem cristã. Quatro destacam-se entre os demais: Boécio (c. 480-524), Cassiodoro (c. 480-573), Isidoro de Sevilha (c. 560-636) e Beda (c. 673-735).

A Boécio a Idade Média deveu tudo o que soube a respeito de Aristóteles antes da metade do século 12, a velha lógica – *Logica vetus* – e, “em doses assimiláveis, as categorias conceituais e verbais que viriam a ser a base inicial da escolástica”. Por exemplo, a definição da natureza: *natura est unam quàmque rem informans specifica differentia* (a natureza é aquilo que dá forma a cada coisa por diferença específica); e a definição de pessoa: *reperta personae est definitio: naturae rationalis individua substantia* (a substância individualizada da natureza racional). Abelardo dirá dele: “construiu de modo extraordinário nossa fé e a sua”. A Idade Média deve-lhe também o lugar excepcional que ele reservou na sua cultura à música, que o liga ao ideal grego do μουσικός ἄνθρωπος (“homem músico”).

A Cassiodoro, com as *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*,¹⁷ os homens da Idade Média devem a introdução dos esquemas dos retóricos latinos na literatura e na pedagogia cristãs. E aos monges do convento de Vivarium ele deu uma tarefa que a Idade Média jamais esquecerá: copiar as manuscritos antigos. Os *scriptoria* monásticos se inspirarão nessa obra essencial de tradição e conservação.

O legado de Isidoro de Sevilha, “o mais ilustre pedagogo da Idade Média”, foi importante sobretudo por seu livro das *Etimologiarum*,¹⁸ em que se encontram o programa das sete artes liberais, o vocabulário da ciência, a crença de que os nomes são a chave da natureza das coisas e a repetida afirmação de que a cultura profana é necessária para a boa compreensão das Escrituras. É a paixão enciclopédica que perseguirá os clérigos medievais.

Beda, por fim, legou a mais acabada expressão da multiplicidade de sentidos das Escrituras, a teoria dos quatro sentidos¹⁹ que funda toda a exegese bíblica medieval – que Henri de Lubac explicou magnificamente – e, através das necessidades da exegese bíblica e do cômputo eclesiástico, a orien-

17 *Instituições das letras divinas e profanas*. (N.T.)

18 *Etimologias*. (N.T.)

19 Ou seja, histórico, tropológico (ou moral), alegórico e anagógico. (N.T.)

tação para a astronomia e a cosmografia. Mas, tal qual a maioria dos letrados anglo-saxões da Alta Idade Média, ele resolutamente virou as costas à cultura clássica, encaminhando a Idade Média numa via independente.

O RENASCIMENTO CAROLÍNGIO

O Renascimento carolíngio foi o resultado de uma série de pequenos renascimentos que, depois de 680, tinham se manifestado em Corbie, Saint-Martin de Tours, Saint-Gall, Fulda, Bobbio, York, Pavia e Roma.

Foi um fenômeno brilhante e superficial destinado a satisfazer as necessidades de um pequeno grupo aristocrático de acordo com a vontade de Carlos Magno e seus sucessores e com a hierarquia eclesiástica: melhorar a formação dos quadros laicos e eclesiásticos do grandioso e frágil edifício carolíngio.

No entanto, o Renascimento carolíngio foi uma etapa na constituição da instrumentalização intelectual e artística do Ocidente medieval.

Os manuscritos corrigidos e melhorados dos autores antigos puderam servir mais tarde à nova difusão de textos da Antigüidade. Obras originais vieram constituir uma nova camada de saber após a da Alta Idade Média, sendo colocada à disposição dos clérigos dos séculos posteriores.

Alcuíno contribui de algum modo no estabelecimento do programa das artes liberais. Rabano Mauro, seu filho espiritual, que foi abade de Fulda e depois arcebispo de Mayence, “preceptor da Germânia”, deu ao medievo uma enciclopédia, o tratado *De universo*, e um tratado de pedagogia, o *De institutione clericorum*²⁰ (cópia disfarçada do *De doctrina christiana* de Santo Agostinho, o qual substituirá para muitos dos leitores medievais), que figurarão nas bibliotecas de base dos clérigos da Idade Média – ao lado de Cassiodoro e de Isidoro. E depois há o genial e obscuro João Escoto Erígena, descoberto no século 12 e mais ainda em nosso século 20.

Aureolados pelo prestígio de Carlos Magno, o mais popular dos grandes homens da Idade Média, os autores carolíngios fornecerão uma das camadas das “autoridades” intelectuais da mesma maneira que alguns monumen-

20 *Da instituição dos clérigos*. (N.T.)

tos da época serão modelos freqüentemente imitados – como a célebre capela palatina de Aix.

Malgrado suas realizações tenham ficado muito longe de suas aspirações e de suas pretensões, o Renascimento carolíngio comunicaria aos homens da Idade Média algumas paixões salutares: o gosto pela qualidade, pela correção textual e pela cultura humanista, mesmo que grosseira, e a idéia de que a instrução é um dos deveres essenciais e uma das forças principais dos Estados e dos príncipes.

Além disso, ele produziu autênticas obras-primas, como as miniaturas nas quais reaparecem o realismo, o gosto pelo concreto, a liberdade do traço e o brilho da cor.

Olhando-as, compreende-se que, depois de ter sido demasiado indulgente, não se deve agora ser muito severo com o Renascimento carolíngio. Tal qual o desenvolvimento econômico dos séculos 8º e 9º, ele foi, sem dúvida, um arranque abortado ou prematuramente interrompido. Mas foi, na realidade, a primeira manifestação de um renascimento mais longo e mais profundo que se afirmou do século 10º ao 14.

ESTRUTURAS ESPACIAS E TEMPORAIS (SÉCULOS 10º-13)

CLAREIRAS E FLORESTAS

Quando o jovem Tristão chegou às margens da Cornualha fugido dos mercadores-piratas noruegueses, “subiu com grande esforço numa falésia e viu que para além do pequeno descampado de uma charneca deserta estendia-se uma grande floresta”. Da floresta saiu um grupo de caçadores e o menino juntou-se ao grupo: “Então eles se puseram a caminhar conversando, até que descobriram um rico castelo. Era rodeado de prados, jardins, de água corrente, locais de pesca e terras cultiváveis”.

O país do rei Marcos não é uma terra lendária imaginada pelo *trouvère*.¹ Nele está a realidade material e simbólica do Ocidente medieval. Um grande manto de florestas e charnecas cortado por clareiras cultivadas, mais ou menos férteis, tal é o aspecto da Cristandade – algo diferente do Oriente muçulmano, mundo de oásis em meio a desertos. Num local a madeira é rara e as árvores indicam a civilização, noutro a madeira é abundante e sinaliza a barbárie. A religião, que no Oriente nasceu ao abrigo das palmeiras, cresceu no Ocidente em detrimento das árvores, refúgio dos gênios pagãos que monges, santos e missionários abatem impiedosamente. Aqui, o progresso liga-se ao arroteamento,

1 Termo utilizado em *langue d'oïl* para designar o compositor de poemas, contos e romances, correspondente ao vocábulo *troubadour* (trovador) da *langue d'Oc*, mas que não tem vocábulo específico para designá-lo em português. (N.T.)

à luta e vitória sobre a mata cerrada, sobre os arbustos ou, quando necessário e o equipamento técnico e a coragem o permitem, sobre os bosques, sobre a floresta virgem, a *gaste forêt*² de Perceval e a *selva oscura*³ de Dante. Mas a realidade palpitante é marcada por um conjunto de clareiras mais ou menos vastas, que correspondem a células econômicas, sociais e culturais. Por muito tempo o Ocidente medieval foi um aglomerado, uma justaposição de domínios, de castelos e de cidades surgidos no meio de extensões incultas e desertas. O deserto, aliás, era então a floresta. Lá se refugiam os adeptos voluntários ou involuntários da *fuga mundi*.⁴ Eremitas, amantes, cavaleiros errantes, malfetores, foras-da-lei. Assim o foi com São Bruno e seus companheiros no “deserto” da Grande Cartuxa, com São Roberto de Molesmes e seus discípulos no “deserto” de Cister, com Tristão e Isolda na floresta de Morois (“Voltemos à floresta que nos protege e nos guarda. Vem, Isolda, minha amiga!... Entraram pelo meio dos grandes arbustos e das urzes, as árvores fecharam-nos sob suas ramagens, e ambos desapareceram atrás das folhagens”), assim o foi com o aventureiro Eustache le Moine, precursor e talvez modelo de Robin Hood que, no início do século 13, refugiava-se nos bosques de Boulonnais.⁵ Mundo de refúgio, a floresta tinha seus atrativos. Para o cavaleiro, era o mundo da caça e da aventura. Perceval aí descobriu “as mais belas coisas que existem” e um senhor aconselhou a Aucassin, doente pelo amor por Nicolette: “Montai a cavalo e ide ao longo dessa floresta vos distrair: vereis ervas e flores e ouvireis os pássaros cantar. Talvez ouvireis boas palavras que vos farão sentir melhor”. Para os camponeses e os pequenos trabalhadores, era uma fonte de ganho. Lá iam pastar os rebanhos, era o local onde os porcos engordavam no outono, riqueza do pobre camponês que mata seu porco após a engorda⁶ – promessa de subsistência e talvez de

2 Floresta gasta, floresta deserta. (N.T.)

3 Alusão aos versos iniciais do Inferno (Canto I, vv. 1-3) da *Divina Comédia*, em que a “selva oscura” aparece como metáfora dos descaminhos da vida mundana.

4 *Fuga do mundo*. (N.T.)

5 Região situada ao norte da atual França, no Departamento do Pas-de-Calais. (N.T.)

6 No original, *glandée*. Em francês, *glandée*, *panage* ou *parcours* designavam um antigo direito, vigente até o fim do Antigo Regime, pelo qual os camponeses podiam levar seus porcos para se alimentar em áreas florestais senhoriais. Em geral, este período de engorda ocorria entre o fim do mês de outubro e a Festa da Candelária (2 de fevereiro). (N.T.)

alguma começaina no inverno. Lá se encontra a madeira, indispensável numa economia por muito tempo pobre em pedra, ferro e carvão mineral. Casas, ferramentas, chaminés, fornos, forjas só existem e funcionam devido à madeira ou ao carvão vegetal. Lá se colhem os frutos silvestres que integram a alimentação primitiva do camponês, e que em tempos de penúria tornam-se a principal chance de sua sobrevivência. Lá se colhem as cascas de carvalho para o curtimento, as cinzas dos arbustos para a lavagem de roupas ou para o tingimento, e sobretudo os produtos resinosos para as tochas e círios, e o mel das abelhas selvagens – tão procurado num mundo que por tanto tempo não teve açúcar. No início do século 12 o cronista francês anônimo que vivia na Polônia (Gallus Anonymus) ao enunciar as vantagens deste país citava logo depois da salubridade do ar e da fertilidade do solo, a *silva melliflua*,⁷ a abundância de florestas ricas em mel. Assim todo um povo de pastores, lenhadores, carvoeiros (Eustache le Moine, o “bandido da floresta”, executa um de seus mais bem-sucedidos assaltos à mão armada disfarçado de carvoeiro), apanhadores de mel, vivem da floresta e dela tiram recursos para outros. O povo miúdo também caçava, mas a caça estava reservada prioritariamente aos senhores. Por causa disso, dos grandes aos pequenos senhores, todos defendiam ciosamente seus direitos sobre as riquezas florestais. Os “guardas-florestais”⁸ vigiavam por toda a parte os vilões-rapinantes. Os soberanos eram senhores das maiores florestas do reino e dedicavam-se energeticamente a conservá-las. Por isso os barões ingleses revoltados em 1215 impuseram a João-Sem-Terra, junto com o Magna Carta, documento político, uma Carta das Florestas, específica. Quando em 1332 Felipe VI da França fez redigir um inventário dos direitos e recursos do Gâtinais⁹ com os quais iria constituir o dote da rainha Joana de Borgonha, mandou redigir à parte uma “avaliação das florestas” que representavam a terceira parte do conjunto dos rendimentos do domínio.

Mas a floresta estava também repleta de ameaças, de perigos reais ou imaginários. Ela era o horizonte inquietante do mundo medieval, cercandoo, isolando-o, estreitando-o. Situava-se entre senhorios, entre países, sendo uma

7 *Silva melliflua*. (N.T.)

8 *Sergents forestiers*, no original. (N.T.)

9 Na atual França, região da Bacia Parisiense situada nos limites dos Departamentos do Loiret, Essonne, Seine-et-Marne e Yonne. (N.T.)

fronteira, uma *no man's land*¹⁰ por excelência. De sua “opacidade” temível surgiam os lobos famintos, os malfeitores, os cavaleiros saqueadores.

No início do século 13, na Silésia, dois irmãos dominam durante anos a floresta de Sadlno, de onde saíam periodicamente para espoliar os camponeses pobres das redondezas, e impedindo o duque Henrique o Barbudo de aí estabelecer qualquer aldeia. Em 1114 o sínodo de Santiago de Compostela fixou um cânone para organizar a caça aos lobos. Todos os sábados, exceto às vésperas da Páscoa e do Pentecostes, padres, cavaleiros, camponeses que não trabalham são requisitados para a preparação de armadilhas e a destruição dos lobos errantes, sob pena de multa.

Na imaginação medieval, com raízes num folclore imemorial, esses lobos devoradores transformam-se facilmente em monstros. Em quantas hagiografias não se encontra o milagre do lobo domesticado pelo santo, tal Francisco de Assis subjugando a cruel besta de Gubbio! De todos os bosques saem homens-lobos, os lobisomens, em que a selvageria medieval identifica a mescla da besta e do homem semibárbaro. Por vezes a floresta esconde monstros ainda mais sangüinários, legados à Idade Média pelo paganismo: como a tarasca provençal, domada por Santa Marta. Deste modo, as florestas, para além destes terrores excessivamente reais, dão azo a um universo de lendas maravilhosas e assustadoras. A Floresta de Ardenne, do javali monstruoso, veio a ser o refúgio dos *Quatre fils Aymon*,¹¹ e lá São Hubert deixou de ser caçador e se tornou eremita, e São Thibault de Provins deixou de ser cavaleiro se tornou eremita e carvoeiro; a floresta de Brocéliande era o palco da magia de Merlim e Viviane; Huon de Bordeaux sucumbiu aos encantamentos de um anão na floresta de Oberon; Siegfried encontrou a morte trágica numa caçada na floresta de Odenwald, sob os golpes de Hagen; foi na floresta de Mans que Bertados-grandes-pés vagueou piedosamente e que o infeliz rei Carlos VI, da França, ficou louco.

10 *Terra de ninguém*. (N.T.)

11 Alusão à canção de gesta do século 13, também conhecida pelo nome de seu herói principal: Renaut de Montauban. Trata dos conflitos entre Carlos Magno e quatro barões revoltados, que eram filhos de Aymes de Dordone: Renaut, Alart, Guichart e Richart. (N.T.)

A MOBILIDADE MEDIEVAL: AS ROTAS

Entretanto, embora a maior parte dos homens do Ocidente medieval tivesse por horizonte, por vezes durante toda a vida, a orla de uma floresta, não conviria imaginar a sociedade medieval como um mundo de sedentários: a mobilidade dos homens da Idade Média foi extrema, desconcertante.

Isto se explica. A propriedade era quase desconhecida na Idade Média como realidade material ou psicológica. Do camponês ao senhor, cada indivíduo tinha somente direitos mais ou menos estendidos de posse provisória, de usufruto. Não somente cada um tinha acima de si um senhor ou um detentor de direitos mais poderoso que podia privá-lo de sua terra – tenência camponesa ou feudo senhorial – valendo-se da violência, mas o próprio direito reconhecia ao senhor a possibilidade legítima de tirar do servo ou do vassalo seu bem fundiário desde que concedesse outro equivalente, às vezes muito afastado do primeiro. Os senhores normandos que passaram para a Inglaterra, os cavaleiros alemães que se instalaram no Leste, os feudais de Ile-de-France ao conquistar um feudo no sul da França a pretexto da Cruzada Albigense, ou na Espanha, no ritmo da Reconquista, cruzados de todo tipo que conquistaram um domínio no principado da Moréia ou na Terra Santa, todos se expatriavam facilmente porque na verdade mal tinham uma pátria. O camponês, cujos campos em que vivia não eram mais do que uma concessão senhorial que poderia ser revogada e eram freqüentemente redistribuídos às comunidades aldeãs de acordo com a rotação das culturas e dos solos agricultáveis, estava ligado à terra pela vontade senhorial, da qual procurou escapar em primeiro lugar pela fuga e depois pela emancipação jurídica. A emigração camponesa individual ou coletiva foi um dos grandes fenômenos da demografia e da sociedade medievais. Nos caminhos, cavaleiros e camponeses encontravam-se com clérigos em viagem regular ou em ruptura de convento – todo esse mundo de monges giróvagos contra quem concílios e sínodos legislaram em vão –, com estudantes a caminho de escolas ou universidades célebres – um poema do século 12 não diz que o exílio (*terra aliena*) é parte obrigatória da vida do estudante? – com peregrinos e vagabundos de toda espécie.

Para a maioria, não só nenhum interesse material os retinha em suas casas como o próprio espírito da religião cristã os impelia à estrada. Nesta terra

de exílio, o homem não é mais do que um eterno peregrino, tal era o ensinamento da Igreja que precisava apenas repetir a palavra de Cristo: "Deixe tudo e siga-me". Eram tão numerosos os que tinham pouco ou nada, que partiam facilmente. Sua escassa bagagem cabia no alforje do peregrino; os menos pobres traziam algumas moedas na bolsa, naquele tempo em que a moeda era rara; e os mais ricos guardavam em pequenos cofres alguns objetos preciosos que perfaziam sua fortuna. No momento em que viajantes e peregrinos se enchiam de bagagem – o senhor de Joinville e seu companheiro, conde de Sarrebruck, partiram em cruzada no ano 1248 cheios de cofres, levados de carroça até Auxonne e de barco pelo rio Saône e pelo Ródano até a cidade de Arles – tanto o espírito de cruzada quanto o gosto pela viagem estavam enfraquecidos, a sociedade medieval tornava-se sedentária, e a Idade Média, época de caminhadas e cavalgadas, estava bem perto de acabar, não que a Baixa Idade Média tenha ignorado a errância, mas a partir do século 14 os errantes passam a ser considerados vagabundos, malditos – antes eram seres normais, mas depois os normais passam a ser os sedentários. Antes, porém, deste cansaço, toda uma Idade Média itinerante pulula e se mostra a cada instante na iconografia. O instrumento que logo se transforma em símbolo dos errantes é o bastão, o bordão em forma de *tau*¹² sobre o qual caminham, curvados, o eremita, o peregrino, o mendigo, o doente. Um povo inquieto, ainda simbolizado pelos cegos como os do *fabliau*:¹³ "Um dia, aconteceu que num caminho, perto de Compiègne, andavam três cegos sem ninguém que os conduzissem ou lhes mostrasse o caminho. Cada um tinha uma gamela de madeira e todos iam pobremente vestidos. E assim dirigiam-se a Senlis". Povo inquieto do qual a Igreja e os moralistas desconfiavam. A própria peregrinação, que muitas vezes ocultava a simples vagabundagem, a curiosidade vã – forma medieval do turismo – era facilmente suspeita. Desde o século 12 Honorius Augustodunensis¹⁴ inclinava-se a condená-

12 Letra do alfabeto grego correspondente ao "T" latino. Na Idade Média, acreditava-se que era um sinal protetor e salvador, marcado na testa dos justos e dos eleitos. Tinha a forma do bordão dos eremitas e acreditava-se que fosse a fonte de seu poder mágico. (N.T.)

13 Conto narrativo curto, composto pelos *trouvères* ou extraídos da tradição oral, com finalidade cômica. Aqui, trata-se do *fabliau* conhecido como *Les trois aveugles de Compiègne*. (N.T.)

14 Honório de Autun. (N.T.)

la, a desaconselhá-la: "Há mérito – pergunta o discípulo do *Elucidarium* – em ir a Jerusalém ou em visitar outros lugares sagrados?" E o mestre responde: "Mais vale dar aos pobres o dinheiro que se gastaria na viagem". Admite apenas a peregrinação que tem por finalidade a penitência. Com efeito, desde muito cedo, e isto é significativo, a peregrinação não era um ato que decorria do desejo individual, mas sim um ato de penitência. Era uma sanção para os pecados graves, uma punição, e não uma recompensa. Quanto aos que a empreendiam "por curiosidade ou gloriola", diz ainda o mestre do *Elucidarium*: "o único proveito que tiram dela é terem visto locais agradáveis, belos monumentos, ou dela terem recolhido a gloriola que desejavam". Os errantes são infelizes e o turismo, uma vaidade.

A piedosa realidade de peregrinação – sem chegar ao caso extremo dos cruzados mortos de fome no caminho ou massacrados pelos Infieis – assemelha-se muitas vezes à história deste pobre homem, contada na *Legenda Aurea*: "Perto do ano do senhor 1100, um francês dirigia-se com sua mulher e filhos a Santiago de Compostela, em parte para fugir do contágio que desolava seu país, em parte para ver o túmulo do santo. Sua mulher morreu na cidade de Pampluna, e seu hospedeiro o privou de todo o dinheiro que tinha, tomando-lhe inclusive a jumenta em que transportava os filhos. Então o pobre pai carregou dois filhos nos ombros, puxando os outros pela mão. Um homem que passava teve piedade dele e lhe deu um asno para que pudesse levar os filhos no lombo do animal. Tendo chegado a Santiago de Compostela, o francês viu o santo, que lhe perguntou se não o reconhecia, e ele disse: "Sou o apóstolo Tiago. Fui eu quem te deu o asno para vires até aqui, e te darei outro para que possas voltar..."

Mas quantos peregrinos continuaram mesmo sem a ajuda do asno milagroso...

Com efeito, efetivamente não faltavam proações, obstáculos e dificuldades aos deslocamentos. Sem dúvida que a via fluvial era utilizada por toda a parte onde fosse possível. Mas havia muitas terras a transpor. Ora, a bela rede de estradas romanas quase desaparecera, arruinada pelas invasões, mal conservada, e, além disso, mal adaptada às necessidades da sociedade medieval. Para este povo de peões e cavaleiros, cujo transporte era lento e se fazia no lombo de animais de carga ou em carroças arcaicas – em meio a desvios para evitar o castelo de um cavaleiro saqueador ou, ao contrário, para visitar um santuário –, a via romana, direita, pavimentada, uma estrada de soldados e de funcionários,

não tinha grande interesse. Este povo ia ao longo das sendas, dos caminhos, por uma rede de itinerários diversos que se deslocavam entre alguns pontos fixos: cidades com feira, locais de peregrinação, ponte, vau ou desfiladeiro. Quantos obstáculos a transportar: a floresta, com seu perigos e seus terrores – repleta porém de trilhas: Nicolette “seguindo a velha senda, no bosque espesso, chega a uma estrada onde se cruzam sete caminhos que cortam a região” –; os bandidos, cavaleiros ou vilões emboscados na extremidade de um bosque ou sobre um rochedo – ao descer o Ródano Joinville observa que “o rei tinha mandado derrubar o castelo da Roche de Glun porque seu senhor, chamado Roger, era acusado de despojar peregrinos e mercadores” –; as inumeráveis taxas impostas sobre as mercadorias e às vezes sobre os viajantes nas pontes, desfiladeiros e rios; o mal estado das estradas, onde facilmente se atolava e a condução de um carro-de-boi, requeria a competência de alguém experiente.

A estrada medieval era desesperadamente longa, lenta. Ao seguir os viajantes mais apressados, os mercadores, percebe-se que o percurso diário varia de 25 a 60 km, de acordo com a natureza do terreno. Era preciso duas semanas para se deslocar de Bolonha a Avinhão, vinte e dois dias das feiras de Champagne até Nîmes, de onze a doze dias de Florença até Nápoles. Não obstante, como disse Marc Bloch, a sociedade medieval movia-se constantemente, numa “espécie de movimento browniano¹⁵ perpétuo e inconstante”. Quase todos os homens da Idade Média evoluem contraditoriamente entre estas duas dimensões: os horizontes limitados da clareira onde vivem e os horizontes longínquos da Cristandade inteira, onde cada um pode a qualquer momento ir da Inglaterra a Santiago de Compostela ou a Toledo, como fizeram os clérigos ingleses do século 12 ávidos pela cultura árabe; de Aurillac a Reims, a Vich na Catalunha, a Ravena e a Roma, como Gerbert o fez já ao final do século 10º; de Flandres a São João d’Acre, como tantos cruzados o fizeram; das margens do Reno às do rio Oder ou às do Vístula, como fizeram tantos colonos alemães. Aos olhos dos cristãos medievais, os únicos aventureiros genuínos eram aqueles que atravessaram as fronteiras da Cristandade: missionários ou comerciantes que rumaram para a África e a Criméia e se embrenharam na Ásia.

15 Agitação irregular, rápida e contínua para todas as direções por partículas suspensas num meio fluido qualquer, dependendo da temperatura. O fenómeno foi estudado em 1827 pelo botânico inglês Robert Brown. (N.T.)

Mais rápida era a viagem marítima. Quando os ventos estavam favoráveis, um navio podia fazer até 300 km em vinte e quatro horas. Mas ali os perigos eram maiores que na terra. A rapidez ocasional podia ser compensada por calmarias desesperadoras, ou ventos e correntes contrárias.

Embarquemos com Joinville para o Egito: “No mar nos aconteceu uma coisa maravilhosa: encontramos-nos diante de uma montanha muito redonda nas costas da Berbéria. Era a hora das vésperas. Navegamos toda a noite e pensávamos ter efetivamente feito cinquenta léguas quando no dia seguinte encontramos-nos de novo diante da mesma montanha. E assim isto nos aconteceu duas ou três vezes”.

Esses atrasos são pouca coisa quando se pensa nos piratas e nas tempestades. Joinville descobre em breve a louca temeridade dos “mercadores aventureiros”: “Cheguei à conclusão que é muito insensato aquele que ousa se colocar em tal perigo com os bens dos outros, ou em estado de pecado mortal; porque se dorme de noite sem saber se na manhã seguinte não se encontrará no fundo do mar”.

Poucos clichês, mas repletos de uma realidade vivamente sentida, tiveram mais sucesso na Idade Média do que o da embarcação na tempestade. Nenhum episódio reaparece mais regularmente na vida de numerosos santos do que o de uma travessia, real ou simbólica, representada sobre tantas miniaturas e vitrais. Nenhum milagre foi tão difundido como o da intervenção de um santo que acalma uma tempestade ou ressuscita um naufrago.

Mas desde já é preciso compreender as causas pelas quais a floresta, a estrada e o mar despertam a sensibilidade dos homens da Idade Média. Eles o comovem menos por seus aspectos reais, por seus perigos verdadeiros, do que pelos símbolos que exprimem. A floresta evoca as trevas ou, como na “canção da infância” do Minnesänger Der Wilde Alexander (Alexandre o Errante), as ilusões do século, o mar é o mundo e suas tentações, e a estrada é a busca e a peregrinação.

A NATUREZA E O UNIVERSO

Por outro lado, os homens da Idade Média entram em contato com a realidade física por intermédio de abstrações místicas e pseudo-científicas.

Para eles, a natureza são os quatro elementos que compõem o universo e o homem, e este último é visto como um universo em miniatura, um microcosmos. Como explica o *Elucidarium*, o homem corporal é feito de quatro elementos, “e por isso é que é chamado de microcosmos, quer dizer, mundo em redução. Com efeito, ele é composto de terra: a carne, de água: o sangue, de ar: a respiração, de fogo: o calor”.

Dos mais eruditos aos mais ignorantes, uma mesma visão do universo se vai degradando. Esta cristianização mais ou menos calcada em velhos símbolos e mitos pagãos, personificava as forças da natureza numa estranha cosmografia: os quatro rios do Paraíso, os quatro ventos das inumeráveis rosas-dos-ventos dos manuscritos, à semelhança dos quatro elementos, interpõem sua imagem entre as realidades naturais e a sensibilidade humana. Como se verá, será preciso um longo caminho aos homens da Idade Média para que encontrem, para além do simbolismo, a realidade física do mundo em que vivem.

A amplitude desses movimentos, dessas migrações, da agitação dessas viagens é com efeito singularmente restrita. O horizonte geográfico é um horizonte espiritual, o da Cristandade. Mais que a imprecisão dos conhecimentos dos eruditos em matéria de cosmografia – admite-se em geral que a terra é redonda, imóvel e situada no centro do universo, e, depois da introdução de Aristóteles, imagina-se um sistema de esferas concêntricas ou, progressivamente a partir do século 13, um sistema mais complexo e mais perto da realidade do movimento dos planetas segundo Ptolomeu – o que mais surpreende é a fantasia da geografia medieval em relação ao que se situava além da Europa e da bacia do Mediterrâneo. Mais notável ainda é a concepção teológica que até o século 13 inspira a geografia e a cartografia cristãs. Em regra geral, a organização espacial da Terra é determinada pela crença de que Jerusalém constitui seu umbigo, e que o Oriente, que os mapas situam quase sempre no alto, no lugar em que situamos o norte, culmina numa montanha onde se encontra o Paraíso terrestre, de onde correm os quatro rios paradisíacos: o Tigre, o Eufrates, o Pison geralmente reconhecido no Ganges, e o Gion identificado com o Nilo. O vago conhecimento que os cristãos podiam ter destes rios suscitava algumas dificuldades. Mas elas eram facilmente contornadas. Explicava-se que as nascentes conhecidas do Tigre e do Eufrates não eram as originais, situadas no flanco da montanha do Éden, e que suas águas se perdiam nas areias do deserto antes de ressurgirem. Quanto ao Nilo, na narrativa da sé-

tima cruzada no Egito, Joinville atesta que os muçulmanos retidos pelas cataratas não puderam ir à sua nascente, maravilhosa mas real.

O Oceano Índico, o qual acreditava-se ser fechado, é um receptáculo de sonhos onde se procurava satisfazer os desejos não saciados de uma Cristandade pobre e contraída: sonho com a riqueza de ilhas com metais preciosos e madeiras raras, com especiarias. Marco Polo aí vê um rei nu coberto de pedras preciosas; sonho fantástico, povoado de homens, de animais fabulosos e de monstros, de abundância e de extravagância de um mundo pobre e limitado, de uma vida diferente, com a destruição dos tabus e a liberação ante a moral rigorosa imposta pela Igreja, sedução de um mundo da aberração alimentar, da coprofagia, do canibalismo, do nudismo, da poligamia, da liberdade e dos abusos sexuais. O mais curioso é que, quando excepcionalmente um cristão se arrisca e consegue chegar lá, ele encontra as maravilhas: Marco Polo aí encontra homens providos de uma cauda “grande como a de um cão” e os unicórnios, talvez rinocerontes, mas que o enganam: “É um animal muito desagradável de ver, e repugnante. Ele não se parece nada com o que nós, daqui, falamos e escrevemos, quando afirmamos que se deixa prender por uma uma virgem”.

Para os homens da Idade Média que recolheram a tradição dos geógrafos da Antiguidade, sem dúvida a terra divide-se em três partes: Europa, África e Ásia. Mas cada uma delas tende a se identificar com um domínio religioso, e o peregrino inglês que escreveu um *Itinéraire de la III^e Croisade* constata: “Assim, duas partes do mundo atacam a terceira, e a Europa, que não se identifica inteiramente o nome de Cristo, deve mesmo assim lutar contra as outras duas”. Esta Europa, que não se identifica plenamente com a Cristandade em razão da presença muçulmana na Espanha, torna-se para os ocidentais uma noção incômoda, pedante, abstrata.

A CRISTANDADE E BIZÂNCIO: OS CISMÁTICOS

A realidade é a Cristandade. É em função dela que o cristão da Idade Média define o resto da humanidade e se situa em relação aos outros. E em primeiro lugar, em relação ao Bizantino.

Desde 1054, o Bizantino é o cismático. Mas se esta separação, se esta secessão é essencial, os ocidentais não conseguem bem defini-la nem nomeá-la.

Apesar das divergências teológicas – em particular a questão do *Filioque*, com os Bizantinos rejeitando a dupla procissão do Espírito Santo, que eles pensavam proceder apenas do Pai e não do Filho – apesar sobretudo do conflito inconstitucional, o patriarca de Constantinopla recusando-se a reconhecer a supremacia do Papa, os Bizantinos eram também cristãos. Desde a metade do século 12, por ocasião da II Cruzada, vê-se o bispo de Langres, um fanático ocidental que já sonha com a tomada de Constantinopla e a ela impeliu o rei Luís VII da França, declarar que os Bizantinos não eram “cristãos de fato mas apenas de nome” e que eram culpados de heresia; e um forte partido no interior do exército cruzado considerava que “os gregos não eram cristãos e matá-los não era muita coisa”. Este antagonismo era o resultado de um distanciamento que desde o século 4º tinha-se transformado num abismo. Uns e outros não se compreendiam mais, notadamente os Ocidentais que, mesmo os mais letrados, ignoravam o grego: *graecum est, non legitur*.¹⁶

Esta incompreensão transformou-se pouco a pouco em ódio, filho da ignorância. Os latinos nutrem pelos gregos uma mistura de cobiça e de desprezo que vem do sentimento mais ou menos reprimido de sua própria inferioridade. Aos gregos, os latinos reprovam serem afetados, covardes, trapaceiros. É o reflexo do guerreiro bárbaro e pobre diante do civilizado rico.

Quando o exército ocidental da IV Cruzada prepara-se em 1203 para tomar Constantinopla, o pretexto oficial é que o imperador Aleixo III é um usurpador, mas os membros do clero afastam os escrúpulos religiosos de certos laicos ao sublinhar o caráter cismático dos Bizantinos. Segundo o cronista Robert de Clari: “Os bispos e clérigos do exército falaram em conjunto e julgaram que a batalha era legítima e que se podia atacá-los porque antigamente eles obedeciam às leis de Roma e agora não a obedeciam mais. Os bispos também disseram que atacá-los não era pecado, mas, ao contrário, uma grande obra de piedade”.

Sem dúvida que a união das igrejas, isto é, a reconciliação dos Bizantinos com Roma, estava sempre na ordem do dia, e negociações tiveram lugar com Aleixo I em 1089, João II em 1141, Aleixo III em 1197, e praticamente com cada imperador desde a metade do século 13 até 1453. A união pareceu

16 É grego, não se lê. (N.T.)

mesmo realizada no Concílio de Lyon em 1274, e uma última vez no Concílio de Florença em 1439.

Mas os ataques dirigidos contra o Império Bizantino pelos Normandos de Roberto Guiscardo em 1081 e por Boemundo em 1185, a tomada de Constantinopla pelos ocidentais em 13/4/1204, e o fracasso da união das Igrejas provinham de uma hostilidade fundamental entre aqueles que, injuriosamente, chamava-se uns aos outros de “latinos” (e não, cristãos) e “gregos” (e não, romanos). Incompreensão de bárbaros rudes que opunham sua simplicidade à sofisticação daquela civilização de um cerimonial e de uma polidez secular já cristalizada em etiqueta. Em 1097, por ocasião da recepção dos cruzados da Lotaríngia por Aleixo I, um deles, irritado com esta etiqueta, senta-se no trono do *basileus*, “achando que não convinha que só um homem pudesse sentar-se quando tantos valentes guerreiros permaneciam em pé”.

Reações parecidas tiveram os franceses da II Cruzada. Luís VII e seus conselheiros mostram-se impacientes diante do amaneiramento dos enviados bizantinos, de sua linguagem empolada e de seus discursos enfadonhos. O bispo de Langres, “tendo compaixão do rei”, e não podendo suportar as longas frases do orador e do intérprete, diz-lhe: “Meus irmãos, cuideis para não falar tão freqüentemente da glória, da majestade, da sabedoria e da religião do rei; ele conhece bem a si próprio, e nós também o conhecemos; dizei-lhe pois o que querem mais rapidamente e sem tantos rodeios”.

Havia também oposição nas tradições políticas. Os Ocidentais, para quem a principal virtude política é a fé – a boa fé – do feudal, classificam de hipocrisia os métodos bizantinos inteiramente impregnados da razão de Estado. Eudes de Deuil, o cronista francês da II Cruzada, assinala: “Porque entre eles é opinião geralmente aceita que não se poderia reprovar a ninguém o perjúrio cometido em favor da causa do Império sagrado”.

A este ódio latino respondia a detestação grega. Ana Comneno, filha do imperador Aleixo, que conheceu pessoalmente os ocidentais da I Cruzada, os descreve como bárbaros grosseiros, tagarelas, orgulhosos, volúveis. Acima de tudo, a cobiça dos Ocidentais, “prontos a vender mulher e filhos por um óbolo”, horroriza os Bizantinos.

A riqueza de Bizâncio é, enfim, a última censura e a primeira avidez dos Latinos. Em todos os cronistas das primeiras cruzadas que passam por Constantinopla, a admiração inspira uma descrição deslumbrada. Para estes bárba-

tos que vivem miseravelmente em fortalezas primitivas ou em pequenos burgos miseráveis – as “cidades” ocidentais contavam com apenas alguns milhares de habitantes e desconheciam o urbanismo –, Constantinopla, com seu provável milhão de habitantes e suas riquezas monumentais, seus estabelecimentos comerciais, revela-lhes o que é uma cidade. Foucher de Chartres, entre tantos outros, arregala os olhos em 1097: “Que nobre e bela cidade é Constantinopla! Quantos mosteiros e palácios construídos com uma arte admirável ai se pode ver! Quantas obras admiráveis para contemplar são expostas nas praças e nas ruas! Seria excessivamente longo e enfadonho dizer com detalhes que abundância de riquezas de todos os gêneros, de ouro, de prata, de mil espécies de tecidos e de santas relíquias encontram-se nesta cidade, onde durante todo o tempo numerosos navios trazem as coisas para suprir as necessidades dos homens”.

Atração, entre outras, pelas relíquias. Eis o inventário feito por Roberto de Clari das relíquias que os Cruzados de 1204 encontraram só na igreja da Virgem do Farol: “Encontrou-se aí duas peças da Verdadeira Cruz tão grossas como a perna de um homem e medindo meia toesa.¹⁷ E se encontrou aí também o ferro da lança com o qual Nosso Senhor teve o lado perfurado e os dois pregos que ele teve pregados na mãos e nos pés. E se encontrou aí também numa garrafinha de cristal com grande parte de seu sangue; e se achou aí também a túnica que vestira e da qual o despojaram quando foi levado ao monte do Calvário; e se encontrou aí também a coroa benta com a qual foi coroado, que era feita de juncos marinhos tão pontudos como ferros de sovelas. E aí se achou também as vestimentas de Nossa Senhora e a cabeça de monsenhor São João Batista e tantas outras ricas relíquias que eu não poderia descrevê-las”. Butim do valor para os ladrões piedosos que guardariam sua presa, e para os gatunos ávidos que a venderiam caro.

Mesmo para os Ocidentais que não contemplaram suas maravilhas, Bizâncio era vista na Idade Média como a fonte de quase toda a riqueza, porque de lá os latinos traziam as mais preciosas importações, ali produzidas ou distribuídas. De lá vinham os tecidos preciosos – a fabricação da seda permanece durante muito tempo um segredo, que Bizâncio soube arrancar à China no

17 Antiga unidade de medida linear, em geral, equivalente a 6 pés ou aproximadamente, 1,98m. (N.T.)

século 6^a, de lá vinham a moeda de ouro, inalterada até o fim do século 11, que os Ocidentais chamarão muito simplesmente de “bizantino”, o *besante*, verdadeiro “dólar da Idade Média”.

Diante destas riquezas, quantas tentações!

No domínio espiritual certos empréstimos eram às vezes recebidos com reconhecimento e deslumbramento. Os teólogos ocidentais do século 12 descobrem, ou redescobrem, a teologia grega, e alguns saúdam esta luz que vem do Oriente: *Quia latinitas penuriosa est...* (Porque a latinidade é indigente...).

Outra alternativa era tentar rivalizar com Bizâncio, e uma das atitudes mais curiosas do Ocidente medieval para se libertar da realidade e do mito da superioridade bizantina é a humilhação imaginária expressa na segunda metade do século 11 na extraordinária canção de gesta intitulada *La pèlerinage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople*. Ao retornar de Jerusalém com os doze pares, Carlos Magno passa por Constantinopla, onde é pomposamente recebido pelo rei Hugon. Depois de um copioso banquete, o imperador e seus companheiros, meio bêbados, divertem-se e “gabam-se” em seu aposento, isto é, inventam histórias nas quais cada um se esforça para se vangloriar de uma proeza extraordinária – o *gab* era a forma grosseira do humor cavaleiresco. As gabolices dos Francos, como era de se esperar, ridicularizavam o rei Hugon e os gregos; Rolando promete soar a trompa com tanta força que queimaria os bigodes de Hugon. Não seria mais do que uma brincadeira inconseqüente se um espião bizantino, escondido atrás de um pilar, não tivesse ouvido tudo e se apressasse em contar ao rei. Este, furioso, desafia os hóspedes a realizar suas fanfarrônicas. A intervenção divina permite aos Francos realizar efetivamente os *gabs*, e o rei Hugon, vencido, declara-se homem, vassalo de Carlos Magno, ordenando a realização de uma grande festa em que os dois imperadores exibem uma coroa de ouro.

Mas artifícios poéticos não bastavam para satisfazer tanta cobiça e rancor acumulados. O resultado da inveja dos Latinos pelos Bizantinos foi o ataque de 13/4/1204, com o massacre atroz de homens, mulheres e crianças, e a pilhagem em que se saciaram, enfim, a inveja e o ódio. Villehardouin, o historiador dos cruzados, escreve que “Desde a criação do mundo não se fizeram semelhante butim numa cidade”, e o cronista bizantino Nicêtas Choniates afirma: “Os próprios Sarracenos são bons e compassivos em comparação com essa gente que traz a cruz de Cristo na espádua”.

A CRISTANDADE E O ISLÃ: OS INFIÉIS

Para os cristãos medievais, a hostilidade com os Bizantinos não se fazia sem alguma crise de consciência, uma vez que mantinham relações com eles. Mas em relação aos muçulmanos parece não ter havido qualquer drama. O muçulmano era o infiel, o inimigo eleito com o qual não podia haver acordo. Entre cristãos e muçulmanos, a oposição era total, tal como foi definido pelo papa Urbano II ao pregar a I Cruzada em Clermont no ano 1095: "Que vergonha não seria para nós se esta raça infiel, tão justamente desprezada, degenerada em dignidade humana e vil escrava do demônio, prevalecesse sobre o povo eleito de Deus todo-poderoso... De um lado estarão os miseráveis, privados dos verdadeiros bens, e de outro os homens cumulados das verdadeiras riquezas, de uma parte combaterão os inimigos do senhor, de outra, seus amigos". Maomé é um dos piores espantalhos da Cristandade Medieval. Ele atormenta as imaginações cristãs em visões apocalípticas, e sempre aparece como referência ao Anticristo. Para Pedro o Venerável, abade de Cluny na metade do século 12, ele situa-se na hierarquia dos inimigos de Cristo entre Ário e o Anticristo; para Joaquim de Fiore, ao fim do mesmo século, ele "prepara a Anticristo, assim como Moisés preparou Jesus". Uma caricatura de Maomé feita na margem do manuscrito de uma tradução latina do Corão de 1162 representa-o sob a forma de um monstro.

Entretanto, a história das atitudes dos cristãos medievais com respeito aos muçulmanos apresenta variações e nuances. Sem dúvida desde o século 9º Álvaro de Córdoba via em Maomé a Besta do Apocalipse. Mas Paschase Radbert, ao marcar o antagonismo fundamental, no qual apresenta bem a oposição geográfica entre a Cristandade que se deveria estender pelo mundo inteiro e o Islã, que lhe solapou uma vasta região da terra, distingue claramente os muçulmanos, que receberam o conhecimento de Deus, dos gentios, que ignoram tudo a respeito dele. Até o século 11 as peregrinações cristãs na Palestina, região conquistada pelos muçulmanos, ocorrem pacificamente, e apenas em alguns teólogos é que se representa uma imagem apocalíptica do Islã. Tudo muda no curso do século 11, quando as cruzadas são preparadas e depois orquestradas por toda uma propaganda que coloca em primeiro plano os ódios cristãos aos partidários de Maomé. As canções de gesta testemu-

nam esse momento em que se misturam a lembrança de uma simbiose islamo-cristã, nas fronteiras de ambos os domínios, e a futura afirmação de um combate sem trégua. Daí em diante, reinará toda uma mitologia que se pode resumir no duelo entre o cavaleiro cristão e o muçulmano. A luta contra o infiel torna-se o fim último do ideal cavaleiresco. Infiel, aliás, considerado agora como um pagão, um pagão empedernido que se recusou definitivamente à verdade, à conversão. Na bula de convocação do IV Concílio de Latrão, em 1213, Inocêncio III convocava os cristãos à cruzada contra os sarracenos, tratados como pagãos, e Joinville constantemente denomina o mundo muçulmano de "paganía".¹⁸

Mas através desta cortina abaixada entre cristãos e muçulmanos, a qual parecia ser levantada apenas para se combaterem, através deste *front* guerreiro houve correntes pacíficas, e as trocas continuaram, chegando mesmo a se ampliar.

Em primeiro lugar, trocas comerciais. O papado se esforçou em vão para pôr embargo nas mercadorias cristãs com destino ao mundo muçulmano, mas o contrabando pôs fim a tais proibições. Os papas acabaram por admitir derrogações e a abrir brechas neste bloqueio que fazia sofrer mais os cristãos do que os muçulmanos, chegando mesmo a emitir licenças. Os Venezianos foram mestres nesta política. Em 1198, por exemplo, fazendo o papa saber que não tinham recursos agrícolas e dependiam exclusivamente de seu comércio, obtiveram de Inocêncio III autorização de comercializar "com o sultão de Alexandria", com exceção de produtos estratégicos postos pelo papado numa lista negra imposta à Cristandade: ferro e armas, pez, alcatrão, madeiras de construção, navios.

Depois, trocas intelectuais. No auge das cruzadas, a ciência árabe se difundiu pela Cristandade e, se não chegou a produzir, ao menos nutriu o que se costuma chamar de Renascimento do século 12. Aquilo que os árabes ofereceram aos eruditos cristãos foi, principalmente, a ciência grega entesourada nas bibliotecas orientais e posta em circulação pelos eruditos muçulmanos, que a levaram aos confins da parte ocidental do Islã, à Espanha, onde os clérigos cristãos foram aspirar a ela com avidez no tempo da Reconquista.

¹⁸ *Paënnie*, no original. (N.T.)

Toledo, reconquistada pelos cristãos em 1085, tornou-se o pólo de atração de tradutores, os mais sequeiros num primeiro momento. A moda da ciência muçulmana era tal na Cristandade que Adelardo de Bath, um desses tradutores, chegou a declarar que, para impor suas idéias pessoais, muitas vezes as atribuiu aos Árabes.

Mais ainda. Na Terra Santa, principal lugar de enfrentamento bélico entre cristãos e muçulmanos, as relações de coexistência pacífica se estabeleceram rapidamente. É um cronista muçulmano, o espanhol Ibn Jobair, que o constata com espanto e escandalizado, por ocasião de uma viagem à Palestina em 1184: "Em seu território, os cristãos fazem os muçulmanos pagar uma taxa, que é aplicada em muito boa-fé. Por sua vez, os comerciantes cristãos pagam sobre suas mercadorias em território muçulmano; o entendimento entre eles é perfeito e a equidade é observada em todas as circunstâncias. Os homens de guerra estão ocupados com sua guerra; o povo fica em paz... A situação deste país, neste aspecto, é tão extraordinária que o discurso não saberia esgotar a matéria. Que Deus, com sua bondade, exalte a palavra do Islã!"

A CRISTANDADE E OS PAGÃOS: A CONVERSÃO

Ao lado destes "pagãos" particulares que são os muçulmanos, em face de quem a única atitude oficial cristã era a Guerra Santa, outros pagãos se apresentarão de modo diverso: os que, ainda adorando ídolos, mostram-se como possíveis cristãos. Até o fim do século 13, em que a Cristandade está na Europa quase definitivamente constituída a oeste da Rússia, da Ucrânia e dos Balcas, um trabalho missionário quase incessante dilata o mundo cristão. Tendo convertido os invasores arianos — especialmente os Visigodos e os Lombardos — e depois os Anglo-saxões pagãos no princípio do século 7º, esta frente de evangelização, como se viu, situava-se ao leste e ao norte da Europa e tendeu a se confundir com a expansão germânica. Com a Germânia ocidental cristianizada mais ou menos pacificamente pelos missionários anglo-saxões, dos quais o mais ilustre foi São Bonifácio (Winfred), os Carolíngios, a começar por Carlos Magno, cuja conduta para com os Saxões foi típica, inauguraram uma tradição de cristianização belicosa e forçada. Ainda subsiste entre os soberanos uma atitude defensiva para com os pagãos até 955, ano da dupla vi-

tória de Oto I sobre os Magiares¹⁹ e os Eslavos do leste, momento a partir do qual começa uma longa política de agressão dos germanos para realizar a conversão dos pagãos à força. No início do século 11, Bruno de Querfurt reprova a Henrique II, rei da Germânia ainda não coroado imperador, de fazer guerra a cristãos, os Poloneses, e de esquecer os Lutices,²⁰ pagãos a quem convinha, segundo a palavra de ordem do Evangelho, forçar pelas armas a entrar na Cristandade. Daí em diante o *compelle intrare*²¹ torna-se a palavra de ordem em relação aos pagãos. A tais, aliás, era aplicado de muito bom grado o epíteto de bárbaros. No século 12, ao situar geograficamente a Polônia, o cronista Gallus Anonymus escreve: "Pelo lado do mar setentrional tem por vizinhos três nações muito ferozes e bárbaras: a Selécia (país dos Lutices), a Pomerânia e a Prússia, contra as quais o duque de Polónia combate sem cessar para convertê-las à fé. Mas não conseguiu arrancar seu coração da perfídia pelo gládio da pregação, nem a extirpar sua raça de víboras pelo gládio do massacre".

Efetivamente, em face deste proselitismo conquistador, as resistências e reações do paganismo são fortes, numerosas e violentas. Em 973 uma grande insurreição eslava aniquila a organização eclesiástica entre o Elba e o Oder no país dos Veletas e dos Obodritas; em 1038 houve um levante popular na Polónia em favor do paganismo; em 1040 é a vez da Hungria apostatar. A pregação cristã junto aos pagãos quase sempre fracassou quando tentou atingir o povo e persuadir as massas. Em geral o sucesso ocorreu quando conseguiu capturar os chefes e os grupos sociais dominantes. Para bizantinos e muçulmanos a integração na Cristandade romana significaria uma decadência, o rebaixamento diante de uma civilização inferior. Para os pagãos, ao contrário, a entrada na Cristandade significava uma promoção. Foi o que bem compreenderam o Franco Clóvis no início do século 6º, o Normando Rollon em 911, o Polonês Mescio em 966, o Húngaro Vaitk (Santo Estêvão) em 985, o Dinamarquês Harald do Dente Azul (950-986), o norueguês Olaf Tryggveson (997-1000). As revoltas pagãs eram, muitas vezes, insurreições sociais, as massas retornando ao paganismo por serem hostis a seus dirigentes cristianizados, os quais dis-

19 Ou Húngaros. (N.T.)

20 Também chamados de Wilces. Povo de origem eslava. (N.T.)

21 *Compelir a entrar.* (N.T.)

punham em geral de forças suficientes para reprimir com rapidez estes sobressaltos. Assim a “nova Cristandade” medieval, ao contrário da Cristandade primitiva, que por muito tempo foi constituída por gente miúda que acabou por impor sua fé ao imperador e a uma parte das classes dirigentes, era uma Cristandade convertida pelo alto e pela força. Não convém jamais perder da vista esta mutação do cristianismo na Idade Média. Nesse mundo de violência, a primeira foi a conversão. Para os chefes prudentes que souberam reconhecer o poder de promoção do cristianismo, por vezes a única dúvida era escolher entre Roma e Constantinopla. Enquanto Poloneses e Húngaros se decidem direta ou indiretamente por Roma, Russos, Búlgaros e Sérvios pendem para Bizâncio. No século 9º uma curiosa luta de influência teve lugar na Grande Morávia: no episódio destacaram-se Cirilo e Metódio, e se esboçou a tentativa original de um cristianismo romano mesclado com uma liturgia eslava. Foi uma tentativa efêmera, tal qual a do Império da Grande Morávia. O catolicismo romano iria triunfar na Morávia e na Boêmia com o Estado feudal da dinastia dos Przemyslides.

Estabilizada ao norte da bacia ocidental do Mediterrâneo, onde conseguiu repelir Bizâncio e o Islã na Espanha, Sicília e Itália do sul, a Cristandade entretanto fracassava no século 13 na Grécia e na Palestina. Nesse mesmo século, ela fixava-se da Lituânia à Croácia.

A CRISTANDADE E O MITO MONGOL

Foi então que a Cristandade descobriu, entre os muçulmanos e os bárbaros, uma terceira espécie de pagãos: os Mongóis. O mito mongol é um dos mais curiosos da Cristandade medieval. Enquanto que cristãos da Europa central, da Pequena Polónia, Silésia e Hungria não hesitavam em reconhecer naqueles a quem chamavam de Tártaros e que lhes tinham dizimado por três vezes sucessivas em incursões devastadoras, pagãos puros e simples dos mares cruéis que as invasões orientais tinham empurrado para o oeste, no restante da Cristandade os Mongóis inspiraram estranhas ilusões em príncipes, clérigos e mercadores. Acreditava-se não apenas que estavam prontos a se converter ao cristianismo mas que já se tinham convertido secretamente, esperando apenas uma ocasião para o declarar. O mito do Prestes João, o misterioso so-

berano cristão de um reino situado no século 13 na Ásia (antes de o ser no século 15 na Etiópia), que frutificara na imaginação ocidental a partir de vagas notícias disponíveis acerca de pequenos núcleos de cristãos nestorianos subsistentes na Ásia, recaiu nos Mongóis, os quais, acreditava-se, tinham sido ganhos ao cristianismo pelos nestorianos. Um grande projeto se desenvolveu a partir desta ilusão: o de uma aliança entre cristãos e Mongóis para fechar o cerco contra o islã, destruindo-o ou convertendo-o, fazendo enfim reinar a verdadeira fé sobre toda a Terra. De onde as missões enviadas na metade do século junto aos Mongóis. Embaixadas cercadas de grande esperança que acabaram em grandes decepções. Joinville nos fala da decepção de São Luís: “O rei se arrependeu muito de ter enviado mensageiros e presentes”.

O mito mongol suscita algumas expedições em torno de 1300. Uma série de missões, das quais as mais importantes foram as de João de Monte Corvino e do franciscano Odoric de Pordenone, terminou mesmo com a formação de pequenas cristandades asiáticas efêmeras. A Cristandade medieval continuava européia. Mas tinha se aventurado até o fim do mundo.

CRISTANDADE ABERTA OU FECHADA?

A Cristandade do século 13 pareceu querer ultrapassar suas fronteiras, substituir a idéia de missão pela de cruzada, abrir-se para o mundo.

Entretanto ela continuava a ser um mundo fechado, uma sociedade que podia integrar novos membros à força (*compelle intrare*) e excluir o Outro, um mundo que se definia por um verdadeiro racismo religioso. Pertencer ao cristianismo era seu critério de valor e de comportamento. A guerra, considerada um mal entre cristãos, era vista como um dever contra não-cristãos. A usura, proibida entre cristãos, era permitida aos infiéis, isto é, aos Judeus. Isto porque parte dos Outros, destes pagãos que a Cristandade trata como se fossem uma coisa só, rejeitando ou mantendo fora de suas fronteiras, vive em seu seio e vem a se tornar objeto de exclusões, algo que examinaremos adiante.

Aqui, queremos somente definir em seus horizontes espaciais esta Cristandade medieval, situada entre duas grandes tendências do cristianismo: a de uma religião fechada, exclusiva do povo eleito, herdada do Antigo Testamento; e a da religião aberta, com vocação universal, esboçada no Evangelho, que

se fechou num particularismo. Retomemos o *Elucidarium*, este verdadeiro breviário do cristão médio do século 12. Aí, um dos personagens, o discípulo, põe efetivamente em questão, a partir de dois textos paulinianos, o problema do cristianismo como religião aberta ou fechada: “Como está escrito: ‘Cristo morreu pelos ímpios’ (Rm., V, 6) e ‘pela graça de Deus ele morreu e sofreu por todos’ (Hb., II, 9), sua morte teria sido benéfica para os ímpios?”. Ao que o outro personagem, o mestre, responde: “Cristo morreu apenas pelos eleitos”, acumulando citações contrárias à idéia de que tenha morrido “por todos”.

A tendência da Cristandade ao enclausuramento aparece bem através de seu comportamento para com os pagãos. Já antes de Gregório Magno os monges irlandeses tinham se recusado a evangelizar seus detestáveis vizinhos anglo-saxões, querendo mais condená-los ao Inferno do que correr o risco de encontrá-los no Paraíso. O mundo pagão foi durante muito tempo um grande reservatório de escravos para o comércio cristão, quer este comércio fosse feito por comerciantes cristãos ou por comerciantes judeus em território cristão. A conversão, que pôs fim a este proveitoso mercado, não se fez sem hesitações. Anglo-saxões, Saxões e Eslavos – estes últimos deram seu nome ao “gado humano” da Cristandade medieval – abasteceram o tráfico antes de serem integrados à Cristandade e protegidos contra a escravidão. Uma das grandes acusações que Adalberto, bispo de Praga ao fim do século 10º, fez às suas ovelhas, às quais acusa ao dizer que teriam retornado ao paganismo, é a de venderem cristãos aos comerciantes de escravos judeus. Um não-cristão não era considerado verdadeiramente um homem, e só um cristão podia gozar dos direitos do homem – entre eles, a proteção contra a escravidão. Os concílios dos séculos 12 e 13 lembram a interdição aos cristãos de servir como escravos ou criados a judeus e sarracenos. A atitude cristã em matéria de escravidão manifesta o particularismo cristão, a solidariedade primitiva do grupo e uma política similar ao *apartheid* com relação a outros grupos.

Fiel à concepção judaica do Deus da tribo (Êx, XX), um catecismo no século 13 indica como primeiro preceito: “Teu Deus é único, tu não invocarás em vão o nome de teu Deus”. A sociedade medieval, ciosa de seu Deus, estava bem longe do ecumenismo.

Apesar disto, esta sociedade fechada, opaca e hostil ao Outro, mesmo contra sua vontade pareceu uma esponja, um campo fértil às infiltrações estrangeiras. No nível técnico, foi transformada por empréstimos tais como o

moinho d'água e de vento, provenientes do Oriente. No plano econômico, permaneceu durante muito tempo passiva em relação a Bizâncio e ao Islã, recebendo de Constantinopla ou de Alexandria, para seu abastecimento alimentar e sua vestimenta, tudo o que ia além do necessário: tecidos valiosos, especiarias. Esta sociedade despertou para a economia monetária por instigação do ouro bizantino, do besante, e das moedas muçulmanas, o dinar de ouro e o *dirhem* de prata. Tanto sua arte, com os motivos oriundos das estepes que inspiram toda a ourivesaria bárbara até as cúpulas e os arcos quebrados vindos da Armênia, de Bizâncio ou de Córdoba, e sua ciência, haurida das fontes gregas por intermédio dos árabes, foram nutridas por empréstimos. Se tal sociedade soube encontrar em si própria os recursos que lhe permitiram tornar-se uma força criadora, depois um modelo e um guia, primeiro foi uma aluna, tributária de todo este mundo que ela desprezava e condenava. Foi o paganismo antigo e o paganismo de outros mundos que a alimentaram e instruíram durante o longo tempo em que era pobre e bárbara e acreditava poder se fechar em suas orgulhosas certezas.

O ALÉM: DEUS

Este mundo fechado na terra, esta Cristandade fechada aqui embaixo abria-se largamente para o alto, para o céu. Materialmente e espiritualmente não havia separação nítida entre o mundo terrestre e o além. Sem dúvida havia degraus, fossos a serem transpostos, saltos a serem dados. Mas a cosmografia ou a ascese mística manifestavam que o longo caminho da peregrinação da alma no itinerário que conduzia a Deus, para retomar o termo de São Boaventura, era feito por etapas.

O universo é um sistema de esferas concêntricas. Esta foi a concepção geral, as opiniões tendo divergido sobre o número e a natureza destas esferas. No século 8º, Beda considerava que a Terra era circundada por sete céus – em nossa linguagem corrente fala-se ainda do transporte ao Sétimo Céu – o ar, o éter, o Olimpo, o espaço inflamado, o firmamento dos astros, o céu dos anjos e o céu da Trindade. A herança grega é evidente na própria terminologia utilizada na cosmologia de Beda. A cristianização desta concepção acaba numa simplificação cujo testemunho pode ser encontrado no século 12 no *Elucida-*

rium de Honorius Augustodunensis, que distingue três céus: o céu corporal que vemos, o céu espiritual habitado por substâncias espirituais, isto é, os anjos, e o céu intelectual onde os bem-aventurados contemplam diretamente a Santíssima Trindade. Sistemas mais científicos retomam o esquema de Aristóteles, que fazia do Universo um complexo agrupamento de cinquenta e cinco esferas, às quais os escolásticos adicionam uma esfera suplementar exterior, a do "primeiro motor", onde Deus põe em movimento o conjunto do sistema. Alguns, como Guilherme de Auvergne, bispo de Paris da primeira metade do século 13, imaginam para além do primeiro motor uma nova esfera, um empíreo imóvel, morada dos santos.

O essencial é que, apesar do cuidado dos teólogos e da Igreja em afirmar o caráter espiritual de Deus, o vocabulário permite que os cristãos representem Deus concretamente. Isto levou a uma dupla preocupação, a de salvar a imaterialidade divina sem se chocar com as crenças ingênuas numa realidade de Deus – e diz-se desta realidade que é "substancial", algo equívoco o bastante para satisfazer simultaneamente a ortodoxia doutrinal e os hábitos mentais da massa. Honorius é um bom testemunho desta delicada tentativa de conciliação.

– Onde Deus habita? – pergunta o discípulo.

– Em toda parte em potência e no céu intelectual em substância – responde o mestre.

Mas o discípulo volta à carga:

– Como se pode dizer que Deus está completamente em todo lugar e sempre, e também que não está em nenhum lugar?

– É que Deus é incorpóreo e por conseguinte, "não localizado", *illocalis* responde o mestre.

Com isto se contenta o discípulo, que sabe além disso que Deus está em substância no céu intelectual.

Mas, para a massa, Deus existe corporalmente, tal qual a iconografia cristã o representou desde os primeiros tempos.

Sobretudo depois do Concílio de Nicéia (325), o Cristianismo ofereceu à adoração dos fiéis um Deus uno em três pessoas, a Santíssima Trindade, que, além das dificuldades teológicas que suscitou (no Ocidente Medieval vários teólogos caíram em heresia antitrinitária e o trinitarismo veio a ser uma das causas da hostilidade ao cristianismo romano por parte de outras religiões

próximas, como a ortodoxia bizantina) punha para a massa um enigma correspondente ao mistério teológico. O tema trinitário parece ter sido atraente nos meios teológicos eruditos, tendo ressonância limitada junto às massas.

Do mesmo modo, a devoção ao Espírito Santo parece sobretudo algo de doutos, pelo menos antes da Baixa Idade Média, quando se multiplicaram as confrarias e os hospitais dedicados ao Espírito Santo. Foi Abelardo quem em 1122 fundou um mosteiro dedicado ao Espírito Santo, ao Paracleto "consolador", o que lhe valeu vivos ataques. "O nome foi acolhido por muitos com espanto e foi até atacado com violência, sob pretexto que não era permitido consagrar uma igreja especialmente ao Espírito Santo, assim como só ao Deus Pai, mas que, segundo o costume antigo, convinha dedicá-la seja só ao Filho, seja à Trindade".

No momento da reabertura solene de suas atividades, as universidades celebravam uma missa do Espírito Santo, inspirador das artes liberais, mas aqui também esta devoção se inscrevia numa piedade trinitária muito ortodoxa, muito equilibrada, apanágio de um meio erudito.

Para certos grandes místicos, como Guilherme de Saint-Thierry, a Trindade é o centro da vida espiritual. A ascese é um itinerário pelo qual o homem consegue reencontrar a imagem de Deus, obliterada pelo pecado. As três pessoas da Trindade correspondem a três vias, a três meios deste progresso espiritual cujo processo é, entretanto, uno. O Pai preside a via da memória, o Filho a da razão, o Espírito a do amor. Deste modo o mistério trinitário se interioriza, informando as faculdades da alma e ao mesmo tempo sobrenaturalizando o dinamismo espiritual.

Em compensação, em certos meios populares, a devoção ao Espírito Santo degradou num culto do Santo Espírito ou de Santa Colomba, avatares da terceira pessoa da Trindade.

A devoção popular, pouco familiarizada com a Trindade ou com o Santo Espírito, que só os teólogos ou místicos compreendiam melhor, oscilava entre uma visão puramente monoteísta de Deus e um dualismo imaginativo que ia do Pai ao Filho.

A sensibilidade e arte medievais não venceram o velho tabu judaico que proibia a representação realista – quer dizer, antropomorfa – de Deus. A princípio, Deus foi representado por símbolos que se prolongaram na icono-

grafia e provavelmente no psiquismo depois que triunfaram as imagens humanas de Deus.

Estas representações simbólicas de Deus desde muito cedo tenderam a designar ora o Pai ora o Filho e não a pessoa divina em sua unidade.

Assim, a mão que surge do céu, saindo de uma nuvem, refere-se preferencialmente ao Pai. Na origem, era um sinal de comando: a palavra hebraica *iad* significa, ao mesmo tempo, mão e poder. Esta mão, que em tal ou tal cena poderá falar ou aparecer docemente num gesto de bênção, é antes de tudo a materialização de ameaça que paira sempre sobre o homem. A quirofania²² rodeia-se sempre de uma atmosfera de respeito sagrado, senão de terror. Os reis medievais, que dela viriam herdar sua mão de justiça, beneficiavam-se do poder intimidador da mão divina.

Quanto a Cristo, no cristianismo primitivo era representado sob a forma do cordeiro tendo a cruz ou o estandarte da Ressurreição. Mas esta representação abstrata ocultava sua humanidade, caráter essencial de Cristo. No século 13, o liturgista Guilherme Durand, bispo de Mende, é um testemunho desta atitude carregada de sentido: "Porque João Batista apontou para Cristo Cristo dizendo 'Eis o Cordeiro de Deus', alguns o pintavam com a forma de um cordeiro. Mas, como Cristo foi um homem real, o papa Adriano declarou que devemos pintá-lo sob forma humana. Com efeito, não é o Cordeiro que deve ser pintado sobre a Cruz; mas, depois de se ter figurado o homem, nada impede que se pinte Cordeiro seja abaixo, embaixo ou atrás da Cruz".

Voltaremos a tratar desta humanidade de Cristo, fundamento de um humanismo libertador, essencial à evolução do Ocidente.

Contudo, o antropomorfismo divino funcionou muito tempo em favor de Deus Pai. Na luta contra o arianismo dos séculos 5º ao 7º, a insistência sobre a divindade de Cristo levou a que quase se confundisse o Filho e o Pai. O período carolíngio, mais inclinado às manifestações de poder do que as expressões de humildade, minimizou tudo o que podia aparecer como fraqueza no Cristo: os episódios amáveis da vida do Cristo, sua intimidade com os pobres e os trabalhadores, os aspectos realistas e o sofrimento de sua Paixão passavam sob silêncio.

22 No original, *chirophanie*. Relativo às mãos. (N.T.)

Deus, Pai ou Filho, Pai e Filho ao mesmo tempo, nas palavras de Walter von der Vogelweide um *junger Mensch und alter gott* (homem novo e velho deus), passou a ser um Deus de majestade. Deus do trono, como soberano (*Pantocrator*) aureolado pela mandorla levava ao mais alto grau a herança do cerimonial imperial que o cristianismo triunfante do Baixo Império lhe havia atribuído. Deus, cujo poder se manifestava na Criação (na teologia, nos comentários religiosos e na arte o Gênesis eclipsava todos os demais livros da Bíblia), no Triunfo (o Cordeiro e a Cruz passaram a ser símbolos de glória e não de humildade), no Julgamento (do Cristo do Apocalipse, com a espada entre os dentes, até o Cristo-Juiz dos tímpanos românicos e góticos).

Deus tornara-se um senhor feudal: *Dominus*. Os *Libri Carolini* retomavam uma frase de Santo Agostinho para lhe dar todo o seu valor de referência ao estado social existente: "O Criador é chamado criador em relação às suas criaturas, como o senhor é chamado de senhor em relação a seus servidores".

Os poetas do século 9º faziam de Deus o mestre da fortaleza celeste - que estranhamente se assemelhava ao palácio de Aix-la-Chapelle.

Este Deus de majestade é o Deus das canções de gesta, expressão da sociedade feudal: era chamado de *Damedieu* (*Dominus Deus*), o Senhor Deus.

Todo o vocabulário do *Cur Deus Homo*, de Santo Anselmo, no fim do século 11, é feudal. Deus aparece aí como um senhor feudal que comanda três categorias de vassalos: os anjos, que possuem feudos em troca de um serviço fixo e perpétuo; os monges, que o servem na esperança de recuperar a herança perdida pela felonía de seus ancestrais; e os leigos, mergulhados numa servidão sem esperança. Todos devem a Deus o *servitium debitum*,²³ o serviço do vassalo. Com relação aos súditos, o comportamento de Deus está em conformidade com sua honra senhorial. Cristo oferece sua vida *ad honorem Dei*,²⁴ e o castigo do pecador é desejado por Deus *ad honorem suum*.²⁵

A bem dizer, mais que um senhor feudal, Deus é um rei - mais que um *Dominus*, um *Rex*. Esta soberania real inspira as igrejas pré-românicas e românicas, concebidas como palácios reais (derivados da rotunda real iraniana) e

23 Serviço devido. (N.T.)

24 Em honra de Deus. (N.T.)

25 Para sua própria honra. (N.T.)

convergindo para a cúpula ou abside onde o *Pantocrator* ocupa o lugar de honra. Tal concepção modela a iconografia do Deus de majestade com seus atributos reais: o trono, o sol e a lua, o Alfa e o Ômega, que eram insígnias do poder universal, o conselho de anciãos do Apocalipse ou dos anjos, e, em certas circunstâncias, a coroa.

Esta visão real e triunfante de Deus não poupa Cristo: um Cristo do Juízo Final que traz em seu flanco descoberto a chaga da crucificação, mas como sinal de vitória sobre a morte; um Cristo na Cruz, mas coroado; um Cristo como o das moedas reais, numa das quais, o escudo de São Luís,²⁶ na França do século 13, consta ainda a significativa legenda: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* (Cristo vencedor, rei, imperador). Concepção monárquica de Deus cujo impacto, para além de um tipo de devoção – de súditos e não mais de vassallos – veio a ser capital na sociedade política do Ocidente medieval. Com a ajuda da Igreja, os reis e imperadores terrenos, imagens de Deus na terra, encontrarão aí um poderoso apoio para triunfar precisamente sobre uma concepção feudal que se esforçava em paralisá-los. Enfim, será preciso, com Norman Cohn, buscar, subjacente ao Deus autoritário uma imagem psicanalítica do Pai, cujo peso – seja de sua tirania, seja de sua bondade – explicaria tantos complexos coletivos dos homens da Idade Média, filhos obedientes ou filhos rebeldes e seguidores do Anticristo, este mesmo um protótipo do filho revoltado?

Entretanto, ao lado desse Deus-monarca, um Deus-homem humilde e comum lentamente ganhava espaço entre as almas. Esse Deus próximo do homem não podia ser o Pai que, mesmo sob sua forma paternalista de bom Deus ficava excessivamente longe – sendo quando muito condescendente. Tinha que ser o Filho. A evolução da imagem de Cristo na devoção medieval não é simples. A própria iconografia primitiva de Cristo é complexa. Ao lado do Cristo-Cordeiro logo surgiu um Cristo antropomorfo: um Cristo-Pastor, um Cristo-Doutor chefe de uma seita que precisava guiar e ensinar em meio às perseguições. A Cristandade medieval que, como se viu, tendeu a reduzir o Cordeiro a um atributo do Cristo-Homem, que deixou cair em desuso a ima-

26 Moeda que São Luís mandou cunhar em 1266 e que persistiu até o século 17, recebe este nome pelo fato de trazer gravado num lado o escudo da França, símbolo da unidade do reino. (N.T.)

gem do Bom Pastor e conservar o tipo do Cristo docente, multiplicou os símbolos e alegorias cristológicas: o Moinho e o Lagar místicos, que significam o sacrifício fecundante de Jesus; o Cristo cosmológico, herdeiro do simbolismo solar que, como no vitral de Chartres do século 12, aparece no centro de uma roda; os símbolos da vinha e do cacho de uvas, os símbolos animalistas do leão ou da águia, signos do poder; do unicórnio, signo da pureza; do pelicano, signo do sacrifício; da fênix, signo de ressurreição e da imortalidade.

A emergência de Cristo na piedade e na sensibilidade medievais seguiu outras vias essenciais. A primeira foi sem dúvida a via de salvação. Nos séculos 8º e 9º, mesmo momento em que a humanidade de Cristo sofre um enfraquecimento, desenvolveu-se um culto do Salvador que invadiu a liturgia e a arquitetura religiosa. O que se chamou de igreja-pórtico carolíngio, em que se viu justamente o ponto de partida do desenvolvimento da fachada, da face ocidental (*Westwerk*) das igrejas romanas e góticas, correspondeu ao desenvolvimento do culto do Salvador, vindo a ser o quadro da liturgia da Ressurreição, e de uma outra liturgia ligada a ela, a do Apocalipse. Ela foi a representação monumental da Jerusalém celeste mesclada com a Jerusalém terrestre, numa destas interpretações tão típicas da mentalidade e da sensibilidade medievais em que as realidades celestes e terrestres acabam por se fundir. Mas o Cristo-Salvador carolíngio ligava-se ainda a uma piedade fechada em si mesma, e o tipo dominante de igreja era então uma igreja fechada, redonda e octogonal, basílica com dupla abside que da arte carolíngia se prolonga na arte otônida e até nas grandes igrejas imperiais renanas da época do românico.

A partir do século 12 o Cristo-Salvador abre mais amplamente seus braços à humanidade. Cristo torna-se a porta pela qual se tem acesso à Revelação e à Salvação. Suger, o construtor de Saint-Denis, diz que Cristo é a verdadeira porta: *Christus janua vera*. E Guilherme de Saint-Thierry diz a Cristo: “Ó vós que dissestes: ‘eu sou a porta, e o que entrar por mim será salvo’, mostrai-nos com certeza de qual morada vós sois a porta, em que momento e a quem a abris. A casa da qual vós sois a porta é... o céu onde habita vosso Pai”.

Também a igreja, símbolo da morada celeste, acesso ao céu, abre-se amplamente. A porta consome toda a fachada nos tímpanos românicos, no pórtico da Glória de Santiago de Compostela, nos grandes portais góticos...

Este Cristo mais próximo do homem aproxima-se ainda mais dele ao tomar a forma de uma criança. O sucesso do Cristo-Menino, que se afirma no

século 12, vai de par com o da Virgem Maria. Retornaremos à conjuntura que deu suporte a este sucesso e o tornou irresistível. Homem que restaura o homem, o Cristo se torna o novo Adão ao lado da Virgem, nova Eva.

Mas, sobretudo, Cristo torna-se cada vez mais o Cristo-Sofredor, o Cristo da Paixão. A crucificação, cada vez mais representada, cada vez mais realista, conserva sem dúvida elementos simbólicos, mas eles concorrem muitas vezes para a nova significação da devoção ao Crucificado, tal como o vínculo entre Adão e a crucificação testemunhado na iconografia: o crânio de Adão representado ao pé da cruz; a legenda da Santa Cruz feita da madeira da árvore plantada sobre o túmulo de Adão. Poder-se-ia também, seguindo a evolução da devoção à própria Cruz, reconhecer como, de um símbolo de triunfo – tal é ainda o seu sentido para os cruzados do fim do século 11 – ela se torna símbolo de humildade e sofrimento. Simbolismo que, aliás, frequentemente encontra resistência nos meios populares, notadamente nos grupos heréticos que, sob a influência direta dos Orientais, do Bogomilos²⁷ por exemplo, ou pelo encontro fortuito com uma tradição herética, recusam-se a venerar um pedaço de madeira, símbolo de um suplício infamante reservado aos escravos, insuportável e inconcebível humilhação de um deus. Por uma curiosa via indireta, Marco Polo reencontrará esta hostilidade na pessoa do Grã Khan mongol que, influenciado pelo cristianismo nestoriano asiático, recusava, acima de tudo, este sacrilégio do catolicismo ocidental: “Ele não admite, por nenhum preço, que lhe ponham diante da Cruz, porque nela sofreu e morreu um grande homem como Cristo”. Era, ao pé-da-letra, um crime de lesa-majestade que muitas vezes provocava ressentimento entre o povo – ligado às formas tradicionais de piedade e mais lento na adoção de mentalidades e sensibilidades novas.

A devoção ao Cristo-Sofredor criou sem dúvida novos símbolos, novos objetos de piedade. Desde o século 13, ao lado da veneração pelas relíquias da paixão, apareceu o culto dos instrumentos da Paixão. Não somente estes instrumentos guardavam um aspecto concreto, realista, mas manifestavam sobretudo a substituição de novas insígnias às insígnias monárquicas tradicionais. Daí em diante a realeza do Cristo passou a ser antes de tudo a do Cristo

27 Movimento herético de caráter dualista originário da Bulgária no século 11, que se opunha aos sacramentos da Igreja, ao culto das imagens e ao culto mariano. Estaria entre as prováveis influências do catarismo Ocidental. (N.T.)

coroado de espinhos, anunciadora do tema do *Ecce Homo*²⁸ que invadiu a espiritualidade e a arte do século 14.

Enfim, esta preeminência do Cristo-Sofredor integra-se na evolução em que toda a vida humana de Cristo encontra-se em primeiro plano. Na arte do século 13 aparecem ciclos realistas que descrevem a existência terrestre do Deus feito homem desde a Anunciação até a Ascensão, e devem muito ao gosto crescente pelas “histórias” e à evolução das representações teatrais dos “mistérios”.²⁹ O século 14 reservará ainda um destino a esta tendência, e sabe-se bem da importância iconográfica do ciclo da vida de Cristo pintado por Giotto na capela de Arena em Pádua nos anos 1304-1306.

Ver-se-á adiante o testemunho decisivo de uma sensibilidade nova, expressão de uma sociedade nova, que oferece o retrato individual no século 13 e sobretudo no século 14. O primeiro retrato da Idade Média foi o de Cristo. Seu arquétipo parece ter sido o *Santo Volto* de Lucca.³⁰ São Lucas, retratista de Cristo antes de o ser da Virgem, tornar-se-á no século 15 o patrono dos pintores.

O ALÉM: O DIABO

Um poderoso personagem disputa a Deus o seu poder no céu e sobretudo na terra: o Diabo.

Na Alta Idade Média, Satã não tem papel de primeiro plano, nem muito menos uma personalidade de destaque. Ele aparece com nossa Idade Média, e se afirma no século 11, sendo uma criação da sociedade feudal. Com seus sequazes, os anjos rebeldes, ele é a própria imagem do vassalo pérfido, do

28 *Eis o homem*. Palavras com as quais Cristo foi mostrado à multidão por Pôncio Pilatos. (N.T.)

29 Designação de um gênero do teatro religioso medieval bastante em voga nos séculos 15 e 16, realizado em praça pública, envolvendo cenários complexos e grande número de atores, e tendo por temas principais os episódios da Natividade e da Paixão de Cristo. (N.T.)

30 Relíquia preservada na Catedral de Lucca, na Toscana, Itália. Trata-se de um crucifixo de madeira que teria sido talhado por Nicodemus logo após o martírio de Cristo. (N.T.)

traidor. O Diabo e o Bom Deus, eis o par que domina a vida da Cristandade medieval, cuja luta, aos olhos dos homens da Idade Média, explica todos os pormenores dos acontecimentos.

Segundo a ortodoxia cristã, sem dúvida Satã não é igual a Deus, mas sim sua criatura, um anjo decaído. A grande heresia da Idade Média foi, sob formas e nomes diversos, o maniqueísmo. Pois o maniqueísmo professava a crença em dois deuses, um do bem e outro do mal, criador e senhor deste mundo. Para a ortodoxia cristã, o grande erro do maniqueísmo era pôr Deus e Satã, o Diabo e o Bom Deus, em pé de igualdade. Não obstante, todo o pensamento e o comportamento dos homens da Idade Média eram dominados por um maniqueísmo mais ou menos consciente, mais ou menos sumário. Para eles, de um lado estava Deus e de outro, o Diabo. Esta grande divisão dominava a vida moral, a vida social e a vida política. A humanidade encontrava-se dividida entre estes dois poderes divergentes e irreconciliáveis. Se um ato fosse bom, provinha de Deus; se fosse mau, vinha do Diabo. No Juízo Final os bons irão para o Paraíso e os maus serão lançados no Inferno. Só muito tardiamente a Idade Média veio a tomar conhecimento do Purgatório, do fim do século 12, que lhe permitiria dosar melhor um julgamento durante muito tempo inspirado por seu maniqueísmo latente e intolerante. A iconografia resistiu à idéia do purgatório no século 13, ignorando o julgamento individual *pos-mortem*, e durante muito tempo, na cena do Juízo Final, continuou a representar apenas a divisão da humanidade em eleitos e condenados. A bipartição da humanidade nos tímpano das catedrais é a imagem implacável desta intolerância.

Os homens da Idade Média estavam, pois, constantemente divididos entre Deus e Satã. Este era tão real quando o outro, e até aparecia mais em carne e osso. É certo que a iconografia podia figurá-lo sob uma forma simbólica: ele era a serpente do pecado original, aparecendo entre Adão e Eva; era o Pecado, pecado da carne ou do espírito, separados ou juntos; era o símbolo do apetite intelectual e do apetite sexual. Mas aparecia principalmente com variada aparência antropomórfica. Podia se manifestar a qualquer instante aos homens, o que provocava uma terrível angústia. Todos sabiam que viviam constantemente espreitados pelo "antigo inimigo do gênero humano".

Ele aparecia sob dois aspectos, resíduo talvez de uma dupla origem. Como sedutor, revestia-se de aparência enganadora e aliciante. Como perseguidor, aparecia sob seu aspecto terrificante.

Em seu disfarce mais comum, ele se vale da aparência de uma jovem de grande beleza, mas a *Legenda Aurea* está repleta de narrativas de peregrinos ingênuos ou fracos de fé que sucumbem ao Diabo que lhes aparece como um falso Santiago.

O Diabo perseguidor geralmente se recusa a disfarçar. Mostra-se às suas vítimas sob seu aspecto repugnante. No início do século 11 ele foi visto pelo monge Raul Gabler, "numa noite antes do ofício de matinas", no mosteiro de Saint-Léger de Champeaux: "Vi aparecer ao pé de meu leito uma espécie de homenzinho horrível de se ver. Tanto quanto pude apreciar, era de estatura mediana, com pescoço fino, rosto macilento, olhos muito negros, fronte rugosa e franzida, narinas delgadas, boca grande, lábios grossos, queixo fugidio e muito estreito, barba de bode, orelhas peludas e alongadas, cabelos erizados e emaranhados, dentes de cão, crânio pontudo, peito inchado, tinha uma corcunda nas costas, nádegas frementes e vestimenta sórdida".

As infelizes vítimas femininas e masculinas de Satã costumam ser a presa do ímpeto sexual dos demônios conhecidos como incubos e súcubos.

As vítimas de elite são constantemente assediadas por Satã, que se vale de todas as astúcias, de todos os disfarces, de todas as tentações, de todas as torturas. A mais célebre dessas vítimas heróicas do Diabo foi Santo Antônio.

Objeto de uma disputa terrena entre Deus e o Diabo, também na morte o homem era objeto de uma derradeira e decisiva disputa. A arte medieval representou à saciedade o momento final da existência terrestre, em que a alma do morto era disputada por Satã e São Miguel antes de ser levada pelo vencedor ao Paraíso ou ao Inferno. Notemos ainda aqui que, para não cair no maniqueísmo, o adversário do Diabo não é Deus em pessoa, mas seu lugar-tenente. Mas sublinhemos sobretudo que esta imagem do encerramento da vida do homem medieval acentua a passividade de sua existência, sendo a mais alta e surpreendente expressão de sua alienação.

Os poderes sobrenaturais não estavam reservados exclusivamente a Deus e Satã. Alguns homens eram dotados deles em certa medida. Uma camada superior da humanidade medieval era constituída de indivíduos munidos de dons sobrenaturais. O trágico disto é que o indivíduo comum, da massa, tinha dificuldade em distinguir entre os bons e os maus, sendo constantemente enganado ao participar deste teatro de ilusões e equívocos que foi a Idade Média. Jacopo de Varazze lembra na *Legenda Aurea* as palavras de Gregório

Magno: “Os milagres não fazem o santo, são apenas o seu sinal”, e esclarece: “Pode-se fazer milagres sem ter o Espírito Santo, pois os próprios maus já puderam se vangloriar de ter feito milagres”.

Os homens da Idade Média não duvidam que o Diabo pudesse realizar milagres – sem dúvida com a permissão de Deus, mas isso não muda nada o efeito produzido sobre o homem. Esta faculdade era também associada a mortais, e podia ser utilizada para o bem ou para o mau. Daí advém toda a dualidade equívoca da magia negra e da magia branca, que o vulgo tinha dificuldade de distinguir. É a dupla antitética de Simão o Mago e de Salomão o Sábio. De um lado, a gente maléfica dos feiticeiros, de outro o grupo bendito dos santos. O problema é que os primeiros apresentam-se em geral como santos disfarçados, pertencendo à grande família dos falsos profetas enganadores. Sem dúvida que podem ser desmascarados e postos em fuga com um sinal de cruz, uma invocação oportuna, uma prece adequada. Mas como desmascará-los? Uma das tarefas essenciais dos verdadeiros santos é precisamente reconhecer e expulsar os preparadores de falsos, ou melhor, de maus milagres, isto é, os demônios e seus cúmplices terrestres, os feiticeiros. Neste aspecto São Martinho era um especialista. Segundo a *Legenda Aurea*, “Ele brilhava por sua habilidade em reconhecer demônios, e os descobria sob todos os seus disfarces”. A humanidade medieval estava cheia de possuídos, vítimas infelizes de Satã que se escondia em seus corpos, ou de malefícios de magos. Somente os santos podiam salvá-los, obrigando seus perseguidores a soltá-los. O exorcismo era função essencial dos santos. A humanidade medieval incluía uma massa de possuídos de fato ou em potencial, atormentada entre uma minoria de maus e uma elite de bons feiticeiros. Notemos ainda que embora os “bons feiticeiros” fossem recrutados essencialmente no grupo dos clérigos, alguns leigos eminentes podiam também entrar nesta categoria. É o caso, do qual voltaremos a falar, dos reis milagreiros, dos reis taumaturgos.

ENTRE A TERRA E O CÉU: OS ANJOS

Nesta sociedade, os homens têm protetores mais vigilantes e mais assíduos que os santos ou os reis guerreiros – que não têm a chance de poder encontrar a cada instante. Estes auxiliares infatigáveis são os anjos. Entre o céu e

a terra, há um vai e vem incessante. A multidão dos demônios que se misturam com os homens, atraídos pelos pecados, opõe-se o coro vigilante dos anjos. Entre o céu e a terra levanta-se a escada de Jacó, na qual sobem e descem incessantemente duas colunas destas criaturas celestes, a que sobe simbolizando a vida contemplativa e a que desce simbolizando a vida ativa. Com a ajuda dos anjos, os homens sobem por esta escada e sua vida se confunde com esta escalada, ritmada por quedas e novas quedas, o que leva Herrade de Landsberg a afirmar, em seu *Hortus deliciarum*, que nem mesmo os melhores chegam nesta vida a transpor o último degrau – mito de Sísifo³¹ cristão em que se materializa a experiência dolorosa, porém inebriante, dos místicos.

Cada um tem seu anjo, e a Terra acaba sendo povoada na Idade Média por uma dupla população: os homens e seus companheiros celestes – ou melhor, por uma tripla população, porque aos homens e anjos junta-se o mundo dos demônios que os espreitam.

É esta alucinante companhia que aparece no *Elucidarium* de Honorius Augustodunensis:

– Os homens têm anjo da guarda?

– No momento de ser enviada para dentro de um corpo, cada alma é confiada a um anjo que deve incitá-la sempre ao bem e relatar todas suas ações a Deus e aos anjos no céu.

– Os anjos estão continuamente sobre a terra, com aqueles a quem protegem?

– Se necessário for, eles vêm em ajuda, sobretudo se forem convidados por meio de orações. Sua vinda é imediata, porque podem ir e voltar do céu à terra num instante.

– Sob que forma aparecem aos homens?

– Sob a forma de um homem. Com efeito, como o homem é corpóreo não pode ver os espíritos. Eles assumem pois um corpo aéreo que o homem pode ouvir e ver.

– Há demônios que espiam os homens?

31 Alusão ao mito grego segundo o qual os deuses teriam condenado Sísifo a empurrar uma rocha até o topo de uma montanha, de onde a pedra sempre rolava de novo, obrigando o condenado a sempre recomençar a tarefa. (N.T.)

“Cada vício é comandado por demônios, que têm outros, inumeráveis, sob suas ordens, que incessantemente incitam as almas dos homens ao vício, relatando as más ações ao seu príncipe....”.

Assim os homens da Idade Média vivem de ambos os lados sob constante espionagem, nunca estando sós, nem sendo independentes. Todos estão presos numa rede de dependências terrestres e celestes.

A sociedade celeste dos anjos, aliás, não era mais do que a imagem da sociedade terrestre – ou melhor, como criam os homens da Idade Média, esta não era mais do que uma imagem daquela.

Como afirmava em 1025 Geraldo, bispo de Cambrai e de Arras: “O rei dos reis organiza em ordens distintas tanto a sociedade celeste e espiritual quanto a sociedade terrestre e temporal, dividindo segundo uma ordem maravilhosa as funções dos anjos e dos homens. Foi Deus quem estabeleceu as ordens sagradas no céu e na terra”.

Esta hierarquia angélica cuja origem pode ser identificada em São Paulo veio a ser estabelecida pelo pseudo-Dionísio o Areopagita, cujo tratado *Da hierarquia celeste* foi traduzido em latim no século 9º por Escoto Erígena mas só penetrou na teologia e na espiritualidade ocidentais na segunda metade do século 12. A obra terá grande sucesso, e viria a se impor aos universitários do século 13, com Alberto Magno e Tomás de Aquino à frente, e impregnar o pensamento de Dante. Sua teologia mística degrada-se facilmente num imaginário popular que lhe assegura a enorme repercussão.

Este pensamento paralisante, que impede os homens de tocar o edifício da sociedade terrestre sem afetar ao mesmo tempo a sociedade celeste, que aprisiona os mortais nas malhas da rede angelical, faz com que os ombros dos homens suportem além do peso dos senhores terrestres o pesado fardo da hierarquia angélica dos Serafins, Querubins e Tronos, Dominações, Virtudes e Potências, Principados, Arcanjos e Anjos. Os homens da Idade Média se debatem entre as garras dos demônios e o embaraço desses milhões de asas batendo na terra e no céu que fazia da vida um pesadelo de pulsações aladas. Isto porque não só a realidade mostrava que o mundo celeste era tão real quanto o terrestre, mas que formavam um só mundo, numa inextrincável mistura que prendia os homens nas redes de um sobrenatural vívido.

TEMPO, ETERNIDADE, HISTÓRIA

A esta confusão – ou, se se quiser, a esta continuidade espacial que confunde e liga céu e terra – corresponde uma análoga continuidade temporal: o tempo é apenas um momento da eternidade. Ele pertence somente a Deus, ele pode apenas ser vivido. Apanhá-lo, medi-lo, dele tirar partido ou vantagem é um pecado. Subtrair uma parcela dele é um roubo.

Este tempo divino é contínuo e linear. Difere do tempo dos filósofos e eruditos da Antiguidade greco-romana, que, mesmo que todos não professassem as mesmas noções de tempo, eram mais ou menos fascinados por um tempo circular, que sempre se refazia, um tempo do Eterno Retorno. Sem dúvida que este tempo, também perpetuamente novo, que excluía toda a repetição, e portanto toda ciência – não se podia jamais banhar duas vezes no mesmo rio –, e perpetuamente semelhante a si próprio, deixou seus traços na mentalidade medieval. A sua mais evidente e eficaz sobrevivência entre todos os mitos circulares é a Roda da Fortuna. Alguém hoje é grande e amanhã será humilhado, outro presentemente é humilde mas a rotação da Fortuna em breve o levará ao pináculo. As variantes são múltiplas. Todas afirmam, de um modo ou de outro, como uma miniatura italiana do século 14: *Sum sine regno, regnabo, regno, regnavi* (Estou sem reino, reinarei, reino, reinei). A imagem, que certamente provém de Boécio, conheceu um espantoso favor na iconografia medieval. A Roda da Fortuna é armadura ideológica das rosáceas góticas.

O mito desencorajador e reacionário da Roda da Fortuna ocupa lugar de eleição no mundo mental do Ocidente medieval. Não conseguiu entretanto impedir o pensamento medieval de deixar de andar em círculos, conferindo ao tempo um sentido não circular. A história tem um início e um fim, eis aí a afirmação essencial. Este início e este fim são ao mesmo tempo positivos e normativos, históricos e teleológicos. Por isto é que toda crônica medieval começa com a Criação, com Adão, e se, por humildade, se detém na época de sua escritura, está subentendido que a verdadeira conclusão é o Juízo Final. Como se sabe, toda crônica medieval é “um discurso sobre a história universal”. Segundo o gênio dos cronistas, tal enquadramento pode engendrar uma causalidade profunda ou ser apenas um tique formal de expo-

sição. Mesmo no primeiro caso ela pode ser – inconscientemente ou não – um instrumento passional. Em meados do século 12, Oto de Freising vale-se desta orientação da duração para provar o caráter providencial, segundo ele, do Sacro Império Romano Germânico. Em todos os casos, aos leitores modernos em geral impressiona o contraste entre esta pretensão a uma referência global e a real estreiteza de horizonte dos cronistas e historiadores medievais. Raul Glaber é um exemplo tocante no início do século 11, mas dezenas de outros poderiam ser citados. No princípio de sua crônica, censura Beda e Paulo Diácono por terem escrito “apenas a história de seu próprio povo, de sua pátria”, e afirma sua intenção de “relatar os acontecimentos ocorridos nas quatro partes do mundo”. Na mesma página, diz que estabelecerá “a sucessão dos tempos” a partir dos reinados do Saxão Henrique II e do capetíngio Roberto o Piedoso. Mas logo o horizonte de suas *Histórias* revela ser a Borgonha, onde passou a maior parte da vida, e Cluny, onde escreveu o essencial da obra. Todas as imagens que a Idade Média ocidental nos confiou dela própria foram elaboradas a partir deste modelo. Grandes planos num enquadramento estreito – as clareiras, das quais falamos acima – que se alarga subitamente em fulgurantes *travellings*³² ao infinito, ao âmbito do universo e da eternidade. Esta referência global, é o mais belo aspecto do totalitarismo medieval.

Deste modo, para os clérigos da Idade Média e seu público, tempo é história, e esta história tem um sentido. Mas o sentido da história segue a linha descendente de um declínio. Na sucessão da história cristã intervêm diversos fatores de periodização, e um dos mais eficazes é o esquema que baseia a divisão do tempo na da semana. De Santo Agostinho, Isidoro de Sevilha e Beda, esta velha teoria judaica foi legada à Idade Média, que a aceitou em todos os níveis de pensamento, tanto na vulgarização doutrinal de Honório Augustodunensis quanto na elaborada teologia de Tomás de Aquino. Em torno de 1120, as miniaturas do *Liber Floridus*, de Lambert de Saint-Omer, manifestam o sucesso desta concepção. O macrocosmo – o universo – tanto quanto o micro-

32 Valendo-se da linguagem cinematográfica, o autor compara as particularidades da visão medieval com os movimentos de uma câmara. O *travelling* indica o movimento de recuo da câmara, que permite uma visão ampla do objeto focado, e mesmo uma visão panorâmica. (N.T.)

cosmo, que é o homem, passa por seis idades, a exemplo dos seis dias da semana. A enumeração habitual distingue: a criação de Adão, a lei de Noé, a vocação de Abraão, a realeza de Davi, o exílio da Babilônia, o advento de Cristo. Assim também as seis idades do homem: infância, juventude, adolescência, idade madura, velhice, decrepitude (as quais, segundo Honório, os termos são: 7 anos, 14 anos, 21 anos, 50 anos, 70 anos, 100 anos ou a morte).

A sexta idade, na qual o mundo se encontra é, pois, a da decrepitude. Pessimismo fundamental que impregna todo o pensamento e sensibilidade medievais. Mundo limitado, agonizante. *Mundus senescit*,³³ o tempo presente é a velhice do mundo. Esta crença, legada pela reflexão do cristianismo primitivo, que foi produzida em meio às tribulações do Baixo Império e das grandes invasões, mantinha-se viva em pleno século 12. Oto de Freising escreve em sua crônica: “Vemos o mundo desfalecer e exalar, por assim dizer, o último suspiro da extrema velhice”.

O sino tocava do mesmo modo no ambiente dos goliardos. O célebre poema dos *Carmina Burana* denominado *Florebat olim studium...*, é um lamento sobre o presente. E. R. Curtius assim o parafraseia: “A juventude não quer nada aprender, a ciência está decadente, o mundo inteiro está de pernas para o alto, os cegos conduzem outros cegos³⁴ e os lançam no abismo, os pássaros lançam-se antes de alçar vôo, o asno toca lira, os bois dançam, os criados de fazenda prestam serviço no exército. Quanto aos pais da Igreja, São Gregório, São Jerônimo, Santo Agostinho e São Bento, o pai dos monges, pode-se vê-los no albergue, diante do tribunal ou no mercado de peixes. Maria não ama mais a vida contemplativa e Marta não ama mais a vida ativa, Léa é estéril, Raquel tem olhos remelosos, Catão frequenta as tavernas, Lucrecia torna-se une donzela. O que antes era motivo de desonra agora é motivo de louvor. Tudo foi desviado de seu caminho”.

33 O mundo envelhece. (N.T.)

34 É o tema do famoso quadro de Brueghel. Digamos aqui de uma vez por todas que o essencial das obsessões dos homens da Idade Média encontra-se na obra de dois grandes artistas cronologicamente posteriores: Bosch (1450-1516) e Brueghel (1525-1569). Sem ignorar o quanto sua pintura deve às camadas inferiores das mentalidades e das sensibilidades de sua época, convém sublinhar que sua obra resume a mitologia e o folclore medievais. (N.A.)

O mesmo ocorre no quadro de uma história urbanizada e aburguesada. Dante, o grande nostálgico que resumiu a Idade Média, põe na boca de seu ancestral Cacciaguida um lamento pela decadência das cidades e das famílias.

Ao envelhecer, o mundo se endurece e se encurta, semelhante a “um manto que se encolhe”, em torno do qual “o tempo ronda com suas tesouras” – para retomar as palavras de Dante. Assim também fazem os homens. Ao discípulo do *Elucidarium*, que lhe pediu detalhes sobre o fim dos tempos, o mestre diz: “Os corpos dos homens serão menores que os nossos, assim como os nossos são menores que os dos antigos”. E no início do século 13 diz Guiot de Provins: “Os homens de outrora eram belos e grandes. Agora são crianças e anões”. Os atores do palco medieval, como numa peça de Ionesco ou de Beckett,³⁵ têm a sensação de estar definhando até o “fim do ato”.

Entretanto, neste processo irreversível de decadência, neste sentido único da história, existem, senão rupturas, pelo menos momentos privilegiados.

O tempo linear divide-se em dois num ponto central: a Encarnação. No século 6º, Dionísio o Pequeno fundou a cronologia cristã, que avança e recua tendo em referência o nascimento de Cristo, tudo ocorrendo antes e depois de Jesus Cristo. Cronologia carregada de toda uma história de salvação. O destino dos homens é inteiramente distinto de acordo com o lado em que viveram em relação a este acontecimento central. Não havia nenhuma esperança para os pagãos que viveram antes de Cristo. Só os justos, que esperaram no seio de Abraão, e que Cristo foi libertar descendo aos Infernos (o limbo dos patriarcas) serão salvos.

À parte a massa dos “justos” do Antigo Testamento, apenas serão salvos alguns personagens isolados da Antigüidade, que a popularidade arrancou do Inferno por meio de uma legenda piedosa.

O mais popular dos heróis antigos é Alexandre Magno, que inspirou todo um ciclo romanesco, e que aparece como explorador do fundo dos mares num batiscafo, e dos céus, para onde foi levado por dois grifos. Ao lado dele está Trajano, que deve sua salvação a um gesto misericordioso narrado na *Legenda Aurea*.

35 Alusão ao escritor romeno Eugene Ionesco (1909-1994) e ao escritor irlandês Samuel Beckett (1906-1989), importantes autores do gênero dramático conhecido como Teatro do absurdo. (N.T.)

Outro beneficiário de salvação similar é Virgílio que, graças à sua quarta écloga, torna-se um profeta e se encontra numa miniatura alemã do século 12 na árvore de Jessé.³⁶

Mas os personagens da Antigüidade geralmente sucumbiram na *damnatio memoriae*,³⁷ no massacre dos ídolos, na supressão de uma aberração histórica, a Antigüidade pagã, que a Cristandade medieval levou a efeito tanto quanto lhe foi possível, assim como destruíra os monumentos pagãos – deixando de fazê-lo apenas quando não sabia de sua existência, ou quando sua pobreza técnica a obrigava a transferir para seu próprio uso uma parte destes templos normalmente votados ao massacre. O “vandalismo” da Cristandade medieval que se tinha exercido tanto em detrimento do paganismo antigo quanto das heresias medievais – das quais ela impiedosamente destruiu livros e monumentos – foi uma das formas desse totalitarismo histórico que a levou a eliminar todas as “ervas daninhas” que cresceram no campo da história.

Sem dúvida, os nomes de uma plêiade de sábios antigos tornaram-se simbólicos. Donato (ou Prisciano), Cícero, Aristóteles, Pitágoras, Ptolomeu, Euclides, e ainda Boécio, aparecem por vezes nos portais das igrejas (em Chartres, por exemplo), personificando as sete artes liberais. Mas quando Aristóteles e Virgílio – com a exceção assinalada acima – escapam do ostracismo e são integrados à iconografia das igrejas medievais, aparecem sob o aspecto ridículo que lhes dão certas anedotas: Aristóteles, um velho de barbas longas, serve de cavalcadura a uma jovem indiana, Campasse, a quem cortejara ridiculamente e Virgílio, enganado por uma dama romana que lhe havia prometido um encontro amoroso furtivo, acaba sendo exposto ao riso suspenso num cesto.

Desta supressão da história antiga, apenas uma figura simbólica permanece definitivamente: ao anunciar Cristo, a Sibila³⁸ restitui à Antigüidade esquecida seu sentido histórico.

36 Tema recorrente na iconografia medieval, a Árvore de Jessé apresentava a genealogia de Cristo, tendo sido inspirada nos versículos de *Isaías*, 11, 1: “Do tronco de Jessé sairá um rebento, e das suas raízes um renovo”. (N.T.)

37 *Condenação da memória*. (N.T.)

38 Na mitologia greco-romana, o termo designava as mulheres capazes de adivinhar o futuro e proferir vaticínios. Na Idade Média, a literatura profética dos “oráculos sibilinos” gozou de ampla popularidade, e as sibilas por vezes eram representadas na iconografia das catedrais, sendo que a mais conhecida delas era a Sibila de Tibur ou Sibila Tiburtina. (N.T.)

Esta história cristã encontra sua forma clássica na segunda metade do século 12 na *Historia scolastica* de Pedro Comestor (Pierre le Mangeur),³⁹ que deliberadamente trata a Bíblia como uma história.

História sagrada que começa por um acontecimento primordial: a Criação. Nenhum livro da Bíblia teve mais sucesso e suscitou mais comentários que o Gênesis, ou melhor, o início do Gênesis, tratado como uma história de uma semana, o *Hexaemeron*. História natural onde aparecem o céu e a terra, os animais e as plantas e, principalmente, história humana, com protagonistas que serão suportes e símbolos do humanismo medieval: Adão e Eva. Enfim, história condicionada pelo acontecimento dramático de onde viria todo o resto: a Tentação e o pecado original.

No entanto, depois esta história divide-se em duas grandes partes: a história sagrada e história profana, cada uma dominada por um tema principal. Na história sagrada, a nota dominante é a de um eco. O Antigo Testamento anuncia o Novo, num paralelismo levado ao absurdo. Cada episódio e cada personagem prefiguram outros, correspondentes. Esta história leva à iconografia gótica e difunde-se nos pórticos das catedrais, no portal dos Precursores, nas grandes figuras que correspondem aos profetas e aos apóstolos. Ela é a incarnação temporal desta estrutura essencial da mentalidade medieval: estrutura por analogia, por eco. Só existe verdadeiramente aquilo que lembra algo ou alguém, aquilo que já existiu.

Na história profana, o tema é a transferência do poder. Em cada época o mundo tem um só coração, ao uníssono do qual e sob impulso do qual vive o resto do universo. Fundada na exegese orosiana⁴⁰ do sonho de Daniel, a sucessão dos impérios – dos Babilônios aos Medas e aos Persas, depois aos Macedônios e depois aos Gregos e aos Romanos – é o fio condutor da filosofia medieval da história. Tal se dá em dois níveis: o do poder e o da civilização. A transferência do poder, *translatio imperii*, é, antes de tudo, uma transferência de saber e de cultura, uma *translatio studii*.

39 Pedro o Comilão. (N.T.)

40 Quer dizer, na exegese da passagem relativa ao sonho de Daniel feita pelo sacerdote hispânico Paulo Orósio, nascido em Braga em 390 e morto em 431, autor, entre outras obras, de *Historiarum adversus Paganos Libri Septem*.

Sem dúvida que esta tese simplista não se contenta em deformar a história. Ela acentua o isolamento da civilização cristã, rejeitando as civilizações contemporâneas – bizantina, muçulmana, e as asiáticas. Ela esteve sujeita a todas as paixões, a todas as formas de propaganda.

Oto de Freising confere ao Sacro Império romano germânico o ponto mais alto da civilização cristã, e Chrétien de Troyes a transporta para a França nos versos célebres do *Cligés*.

Portadora de uma paixão nacional, a concepção da *translatio* infunde nos historiadores e teólogos medievais a crença no progresso do Ocidente. Este movimento da história desloca o centro de gravidade do mundo do Oriente sempre mais a oeste, o que permite a Orderic Vital, no século 12, beneficiar seus compatriotas e conferir preeminência aos normandos. Por seu lado, escreveu Oto de Freising: “Todo poder e conhecimento humano nascidos no Oriente completam-se agora no ocidente”, e Hugo de São Vítor: “A divina Providência ordenou que o governo universal que, no começo do mundo, estava no Oriente, se deslocasse para o Ocidente na medida em que o tempo se aproxima de seu fim para nos advertir que o fim do mundo se aproxima, pois o curso dos acontecimentos já atingiu o fim do universo”.

Não obstante, esta concepção simplista e simplificadora tem o mérito de estabelecer uma relação entre a história e a geografia, de valorizar a unidade da civilização. Diz ainda Hugo de São Vítor: *loca simul et tempora, ubi et quando gestae sunt, considerare oportet* (é preciso considerar ao mesmo tempo os lugares, os tempos, onde e quando os acontecimentos foram produzidos).

Na escala mais reduzida de uma história nacional, os clérigos da Idade Média, e seu público, reterão os acontecimentos que fazem seu país avançar no sentido geral da história, e que o fazem participar mais estreitamente da história essencial da salvação. Assim, três momentos emergem quanto à França: o batismo de Clóvis, o reinado de Carlos Magno, as primeiras cruzadas – vistas como uma gesta francesa, uma *Gesta Dei per Francos*.⁴¹ No século 13 São Luiz continuará esta história providencial francesa, mas num contexto mental

41 *Feitos de Deus pelos Francos*. Alusão ao título da crônica composta por Guibert de Nogent no princípio do século 12. (N.T.)

modificado, em que o santo rei, sendo um novo momento de uma história descontinua que esquece os episódios não significativos para ligar entre si os momentos significativos, insere-se também numa nova trama histórica contínua, a das *Chroniques royales de Saint-Denis*.

Mas mesmo esta história cristianizada e ocidentalizada não gera na Cristandade ocidental medieval uma alegria otimista. A frase citada acima, de Hugo de São Vitor, diz bem: esta fase é o final, o sinal de uma aproximação iminente do fim da história.

Na realidade, o essencial do esforço histórico dos pensadores cristãos medievais consiste em tentar parar a história, completá-la. A sociedade feudal – com suas duas classes dominantes, a cavalaria e a clerezia, como diz Chrétien de Troyes – considera-se no fim da história, assim como Guizot veria no século 19, com o triunfo da burguesia, o ponto mais alto da evolução histórica.

Parada da história que os escolásticos vão tentar consolidar e fundamentar racionalmente, sustentando que a historicidade é falaciosa, perigosa, e que só conta a eternidade intemporal. O debate entre os partidários de uma verdade progressivamente revelada (*Veritas, filia temporis* – “A verdade é a filha do tempo”, teria dito Bernardo de Chartres) e os defensores de uma verdade imutável perpassou o século 12. Um século mais tarde São Tomás de Aquino diria ainda que a história das doutrinas é inútil, importando apenas a parte da verdade que elas tenham podido comportar. Argumento parcialmente polêmico, sem dúvida, que permite ao Doutor angélico recorrer a Aristóteles descartando toda discussão sobre sua inserção em ambiente pagão. Mas também tendência profunda de uma busca da verdade na imutabilidade, de um esforço de evasão do tempo histórico, móvel.

Em face destas duas tendências: um historicismo de decadência que conduz ao pessimismo histórico, um otimismo intemporal interessado apenas pelas verdades eternas, aparecem tímidos esforços que tendem a valorizar o presente e o futuro.

A principal dessas tendências é aquela que, aceitando o esquema das idades do mundo e o diagnóstico de velhice do presente, sublinha as vantagens desta. Assim, por exemplo, Bernardo de Chartres: “Somos anões nos ombros de gigantes, mas vemos mais longe que eles”, em que a imagem do definhamento histórico é habilmente transformada em benefício do presente. As-

sim também São Boaventura, num pensamento que Pascal retomará mais tarde, aceitaria a imagem das idades e da velhice do mundo acentuando o acréscimo dela resultante para os conhecimentos humanos.

Estaria aí todo o sentimento de progresso do qual a Idade Média teria sido capaz?

Ao examinar o emprego dos termos *modernus*, *moderni*, *modernitas*,⁴² sente-se que no século 12 algo está para mudar na concepção do tempo, na consciência histórica. É certo que estas palavras têm, principalmente, um sentido neutro. Elas designam os contemporâneos, numa extensão temporal avaliada por Walter Map em cem anos em relação aos *antiqui*⁴³ que os precederam. Melhor ainda, a palavra e a coisa são geralmente suspeitas, como Walter Map ainda observa: “A toda época sua própria modernidade desagrade, e cada tempo prefere os que o precederam”. Voltaremos a esta aversão da Idade Média pela novidade.

Não obstante, a *modernitas* e os *moderni* firmaram-se cada vez mais no século 12, com uma altivez em que se pode sentir o peso do desafio ao passado e das promessas para o futuro. Aproximava-se o tempo em que o termo seria um programa, uma afirmação, uma bandeira. O IV Concílio de Latrão em 1215 sancionará um *aggiornamento* do comportamento e da sensibilidade cristãs que abrirá as portas a uma modernidade, senão a um modernismo consciente de si próprio. As ordens mendicantes estarão à frente dessa inversão de valores. Como o dirão os *Annales de Normandie* em 1215: “Estas duas ordens – a dos Menores e a dos Pregadores – foram acolhidas com grande alegria pela Igreja e pelo povo devido a novidade de sua regra”. Mas esta retomada do movimento da história, este recomeço, só tinha sido possível em razão da emergência de novas atitudes em face do tempo, provenientes não do tempo abstrato dos clérigos, mas dos tempos concretos em cuja rede os homens da cristandade medieval encontravam-se inseridos.

42 *Moderno, modernos, modernidade*. (N.T.)

43 *Antigos*. (N.T.)

INDIFERENÇA OU ATENÇÃO AO TEMPO?

Marc Bloch encontrou uma fórmula surpreendente para resumir a atitude que os homens da Idade Média teriam tido em face do tempo: “uma vasta indiferença ao tempo”.

Esta indiferença exprimir-se-ia entre os cronistas, econômicos em citar datas – dotados de uma insensibilidade aos números exatos sobre a qual voltaremos a falar – por expressões vagas como “naquele tempo”, “entretanto”, “pouco depois”.

Em nível de mentalidade coletiva, passado, devir e futuro encontravam-se fundamentalmente mesclados numa confusão temporal. Esta confusão manifestava-se particularmente na persistência das responsabilidades coletivas, expressão manifesta do primitivismo. Todos os homens vivos são co-responsáveis pela falta de Adão e Eva, todos os Judeus contemporâneos são co-responsáveis pela paixão de Cristo; todos os muçulmanos são co-responsáveis pela heresia de Maomé. Como se tem notado, os cruzados do fim do século 11 não pensavam que fossem castigar os descendentes dos algozes do Cristo, mas os próprios algozes. Assim, na arte, no teatro, o anacronismo dos costumes – que se manterá por muito tempo, como se sabe – mostra não somente a mistura das épocas, mas principalmente o sentimento, a crença dos homens da Idade Média de que tudo o que é fundamental para a humanidade é contemporâneo. A liturgia faz reviver em cada ano um extraordinário condensado dos milênios da história santa. Mentalidade mágica que faz do passado o presente porque a trama da história é a eternidade.

Mas a Encarnação impõe uma necessária datação. Como a vida do Cristo divide a história em duas partes, e a religião cristã fundamenta-se neste acontecimento, daí resulta uma inclinação, uma sensibilidade essencial à cronologia. Mas esta cronologia não é ordenada ao longo de um tempo divisível em momentos iguais, com medida exata, aquilo que chamamos de um tempo objetivo ou científico. É uma cronologia significativa. A Idade Média, tão ávida de datar quanto nós, não datava segundo as mesmas normas nem as mesmas necessidades. Seus interesses em datar diferiam dos nossos. Admitindo esta diferença, essencial sem dúvida, parece-me que longe de serem indiferentes ao tempo, os homens da Idade Média eram singularmente sensíveis a ele. A falta de precisão ocorria simplesmente porque não tinham necessidade

dela, porque o quadro de referência do acontecimento evocado não era o dos números. Mas raramente faltava uma referência temporal. Por exemplo, nas canções de gesta. Em *Mainet*, o jovem Carlos Magno, herói do poema, ataca seu inimigo Braimant num dia de São João.

*Barões, foi num dia da festa de São João
Que Mainet desceu perto da tenda de Braimant.*

Alusão à espada Joiosa⁴⁴ do jovem cujo botão do punho guardava uma relíquia: um dente de São João? Evocação mais ou menos consciente dos ritos de São João e do papel que os jovens aí desempenham? Em todo caso, o poeta preocupou-se em datar.

A verdade é que não havia um tempo nem uma cronologia unificados. Uma multiplicidade de tempos – tal era a realidade temporal para o espírito medieval.

Mas retenhamos, em primeiro lugar, a necessidade cronológica, que nunca foi tão forte como na história sagrada.

Tudo o que diz respeito a Cristo encontra-se marcado por uma exigência de medida temporal. Assim, no *Elucidarium* a cronologia da vida terrestre de Jesus é exposta em detalhes: a gestação de Maria: *Cur novem menses fuit clausus in utero?* (Por que ele ficou nove meses fechado na matriz?); o momento de seu nascimento: *Qua hora natus est?* (A que hora nasceu?); a duração de sua existência oculta: *Quare in triginta annis nec docuit nec signumfecit?* (Por que durante trinta anos ficou sem ensinar nem se manifestar?); a duração de sua morte física: *Quot horas fuit mortuus? Quadraginta* (Quantas horas ficou morto? Quarenta”).

Também o tempo da criação exigia uma cronologia fina. Havia uma cronologia semanal da criação, e também um cálculo preciso da Queda.

“Quanto tempo (Adão e Eva) ficaram no paraíso? – Sete horas. – Por que não mais tempo? – Porque a mulher, desde que foi criada, logo traiu; na terceira hora, o homem, que acabava de ser criado, deu nome aos animais; na sexta hora, a mulher, recém-formada, experimentou imediatamente o fruto proibido e levou à morte o homem, que, por amor a ela, também o comeu; e dentro em breve, na nona hora, o Senhor os expulsou do paraíso”.

44 Joyeuse, no original. Nome da espada de Carlos Magno nas canções de gesta. (N.T.)

Bem pelo contrário, havia a mania da data que levava a datar a criação e calcular as durações, mais ou menos simbólicas, da Bíblia. Ao mesmo tempo em que levavam ao extremo a exegese alegórica, os homens da Idade Média exageravam ao seguir ao pé da letra os dados das Escrituras. Tudo o que figurava nos "livros históricos" era entendido como fato real e era datado. As crônicas universais começavam por estas datas, manifestando uma verdadeira obsessão cronológica. De resto, não havia unanimidade nesta cronologia, algo que Jacopo de Varazze confessa ingenuamente quando escreve: "Não há acordo sobre a data da encarnação de Nosso Senhor Jesus Cristo. Uns dizem que ocorreu 5.228 anos após o nascimento de Adão, outros, que foi 5.900 anos após este nascimento". E acrescenta prudentemente: "Foi Metódio quem primeiro fixou a data de 6.000 anos; mas encontrou-a antes por inspiração mística do que por cálculo cronológico".

Certamente que a cronologia medieval propriamente dita (os meios de medir o tempo, de saber a data ou a hora, o conjunto dos instrumentos para definir a cronologia) era rudimentar. Aqui a continuidade com o mundo greco-latino é completa. Os instrumentos de medição do tempo continuam ligados aos caprichos da natureza – tal como o quadrante solar, cujas indicações só existem por definição quando o tempo está ensolarado – ou medem os segmentos temporais tomados sem referência a uma continuidade – ampulheta, clepsidra e todos os substitutos de relógios incapazes de medir um tempo datável, em números, mas adaptados à necessidade de definir indicações preliminares temporais concretas: as velas, que dividiam a noite em três velas, e, para tempos curtos, orações segundo as quais se definia o tempo de um *Miserere* ou de um *Pater*.

Eram instrumentos sem precisão, à mercê de um incidente técnico imprevisível: uma nuvem, um grão de areia excessivamente grande, o gelo – e da malícia dos homens, que podiam alongar ou encurtar a vela, apressando ou diminuindo a recitação da oração. Mas também os sistemas de contagem do tempo eram variáveis.

Conforme os países, o ano começava em datas diferentes, segundo o que uma tradição religiosa indicava como ponto de partida a redenção da humanidade – e a renovação do tempo – da Natividade, da Paixão, da Ressurreição de Cristo e mesmo da Anunciação. Assim, coexistiam diversos "estilos" cronológicos no Ocidente medieval, sendo mais difundido o que identificava o começo do ano na Páscoa. Como se sabe, o futuro estava reservado a um estilo pouco

divulgado, o do 1^o de janeiro, da Circuncisão. O dia também começava em momentos variáveis, ao pôr-do-sol, à meia-noite ou ao meio-dia. As horas eram desiguais, permanecendo as velhas horas romanas mais ou menos cristianizadas: *matinas* (em torno da meia-noite), e a seguir, aproximadamente de 3 em 3 de nossas horas atuais: *laudes* (3 horas), *prima* (6 horas), *terça* (9 horas), *sexta* (meio-dia), *nona* (15 horas), *vésperas* (18 horas), *completas* (21 horas).

TEMPO SOCIAL: TEMPO NATURAL E TEMPO RURAL

Na vida cotidiana, os homens da Idade Média serviam-se de marcos cronológicos emprestados a diferentes universos sociotemporais, impostos a eles por diversas estruturas econômicas e sociais. Com efeito, nada traduz melhor a estrutura da sociedade medieval do que os fenômenos metrologicos⁴⁵ e os conflitos que se cristalizam em torno deles. A medição do tempo e do espaço é um instrumento de dominação social de excepcional importância. Quem controla as medidas reforça de modo muito particular o seu poder sobre a sociedade. E esta multiplicidade de tempos medievais constitui uma imagem das lutas sociais da época. Assim como no campo e nas cidades houve conflitos em torno das medidas que definiam as rações e os níveis de vida, por ou contra o que tinha sido imposto pelos senhores ou pelas cidades, também a medição do tempo deu lugar a lutas que a arrancarão, em maior ou menor grau, das classes dominantes, isto é, do clero e da aristocracia. Tal qual a escrita, a medição do tempo permaneceu durante a maior parte da Idade Média um apanágio dos poderosos, um elemento de seu poder. A massa não possuía o seu tempo, sendo mesmo incapaz de determiná-lo. Obedecia ao tempo imposto pelos sinos, trombetas e trompas.

Mas o tempo medieval era antes de tudo um tempo agrícola. Num mundo em que a terra era essencial, onde vivia quase toda a sociedade, rica ou pobre, a primeira referência cronológica era rural.

45 Metrologia – conhecimento dos pesos e das medidas e dos sistemas de unidades de todos os povos, antigos e modernos. (N.T.)

Esse tempo rural era em primeiro lugar o da longa duração. O tempo agrícola do camponês era um tempo de espera, de paciência, de permanências, de recomeços, de lentidão, senão de imobilismo, pelo menos de resistência à mudança. Não sendo factual, não precisava ser datado, ou melhor, suas datas oscilavam docemente, ao ritmo da natureza.

Isto porque o tempo rural é um tempo natural. As grandes divisões são o dia e a noite e as estações. Tempo de contrastes que alimenta a tendência medieval ao maniqueísmo: oposição entre a sombra e a luz, entre o frio e o quente, entre a atividade e a ociosidade, entre a vida e a morte.

Num mundo em que a luz artificial é rara (as técnicas de iluminação, mesmo durante o dia, somente progredirão com o vitral no século 18), a noite é cheia de ameaças e de perigos, geradora de incêndios neste mundo dominado pela madeira, monopolizada pelos poderosos: círios do clero e tochas dos senhores que eclipsam as pobres candeias do povo.

Contra as ameaças humanas, fecham-se as portas e aperfeiçoa-se a vigilância nas igrejas, castelos e cidades. A legislação medieval pune com força extraordinária os delitos e os crimes cometidos durante a noite. A noite é a grande circunstância agravante da justiça na Idade Média.

A noite é, sobretudo, o tempo dos perigos sobrenaturais. Tempo da tentação, dos fantasmas, do Diabo.

No princípio do século 11, o cronista alemão Thietmar multiplica as histórias de almas do outro mundo e afirma sua autenticidade: "Do mesmo modo que Deus deu o dia aos vivos, deu a noite aos mortos". A noite pertence aos feiticeiros e aos demônios. Em compensação, para os monges e os místicos era um momento privilegiado para seu combate espiritual. A vigília e a oração noturna eram exercícios eminentes. São Bernardo lembra a palavra do salmista: "No meio da noite, levantei-me para vos glorificar, Senhor".

Tempo de luta e de vitória, toda noite lembra a noite simbólica do Natal. Reabramos o *Elucidarium* no capítulo sobre Cristo: "A que horas nasceu?

No meio da noite.... – Por que durante a noite? – Para levar a luz da verdade àqueles que vagueiam na noite do erro".

Na poesia épica e lírica a noite é tempo de infelicidade e de aventura. Muitas vezes liga-se este outro espaço de obscuridade que é a floresta. Juntas, a floresta e a noite são o lugar da angústia medieval. Eis Berta, perdida:

*A dama estava no bosque, e duramente chorou...
Quando veio a noite, pôs-se a lacrimejar
"Ah! noite, como sereis longa! Muito vos devo temer".*

O tema ecoa em Yvain, de Chrétien de Troyes, num momento em que já se tornara lugar-comum um pouco edulcorado:

*E a noite e o bosque lhe causam
Grande aborrecimento...*

Em contrapartida, tudo o que é "claro" – uma palavra-chave da literatura e da estética medievais – é belo e bom: o sol que resplandece no metal dos guerreiros e de suas espadas, a claridade dos olhos azuis e dos cabelos louros dos jovens cavaleiros... "Belo como o dia" é uma expressão que nunca foi tão profundamente sentida como na Idade Média. E vai longe o desejo tal qual aparece formulado por Laudine, impaciente em rever Yvain: "Que ele faça da noite o dia!"

Outro contraste: o das estações do ano. Para dizer a verdade, o Ocidente medieval só conhecia duas: o inverno e o verão. Quando a palavra primavera aparece, é na poesia latina erudita, tal como a dos Goliardos. O poema *Omnia sol temperat* (O sol acaricia todas as coisas) enaltece "o poder da primavera", *veris auctoritas*, enquanto outro compara a primavera e o inverno:

*Ver etatis labitur,
Hiemps nostra properat
(A primavera da vida passa
Nosso inverno se aproxima)*

Mas aqui também, o enfrentamento se dá apenas entre duas estações, que habitualmente são o verão e o inverno.

A oposição inverno-verão é um dos grandes temas do *Minnesang*.⁴⁶ Neste, a personificação do verão é maio, mês de renovação, o que confirma a ausência da primavera ou sua absorção pelo verão:

46 Grupo de poetas germânicos da passagem do século 12 para o 13 que aclimataram em seu ambiente a poesia cortês de origem francesa. Sua poesia exalta o amor (em alto-alemão, *Minne* significa primeiramente "lembrança") e a cavalaria, mas também há cantos populares e religiosos e poemas de cruzada. (N.T.)

*Senhor Maio, a vós o prêmio,
Maldito seja o inverno,*

diz um dos primeiros poemas do *Minnesang*.

O “sentimento de maio” é tão forte na sensibilidade medieval que o *Minnesang* inventa o verbo “*es maier*” (estar a maiar) – verbo que indica liberação e alegria.

Nada exprime melhor este tempo rural da Idade Média que o tema dos meses, retomado em toda parte – na escultura no tímpano das igrejas, na pintura em afrescos e em miniaturas, e num gênero poético próprio da literatura. Os doze meses são figurados por ocupações rurais: do corte das árvores à engorda e matança do porco no começo do inverno e às comezainas à beira da lareira. No tratamento do tema podem aparecer variantes ligadas a tradições iconográficas ou a diferenças geográficas da economia rural.

Em toda parte o ciclo continua a ser o dos trabalhos do campo. Mas convém distinguir no interior deste ciclo camponês um hiato nos meses abril-maio, uma interferência cortês, senhorial, nesta sucessão de atividades rurais. É a cavalcada do senhor, em geral do jovem senhor – jovem como a renovação da natureza –, é a caçada feudal. E assim um tema de classe se introduz num tema econômico.

TEMPO SOCIAL: TEMPO SENHORIAL

É que ao lado do tempo rural, ou com ele, impõem-se outros tempos sociais: um tempo senhorial e um tempo clerical.

O tempo senhorial é antes de tudo militar. Privilegia no ano o período em que recomeçam os combates, em que é exigido o serviço do vassalo. É o tempo da hoste. É também o tempo de Pentecostes, das grandes reuniões cavaleirescas, dos adubamentos⁴⁷ – cristianizados com a presença do Espírito Santo.

47 Em frances, *adoubements*. Termo pelo qual, na sociedade feudal, se designava a cerimônia de iniciação dos jovens cavaleiros. (N.T.)

O tempo senhorial é também o do pagamento das rendas do campo. Suas referências anuais são as grandes festas. Entre estas, há algumas que catalizam a sensibilidade temporal da massa camponesa: os prazos feudais em que os rendimentos devem ser pagos em espécie ou em dinheiro. Tais datas variam segundo as regiões e segundo os domínios, mas uma época se destaca nesta cronologia dos pagamentos: o fim do verão, quando ocorre o recebimento senhorial do rendimento sobre as colheitas. A grande data do “termo” é o dia de São Miguel (29 de setembro), às vezes substituído pelo de São Martinho, no inverno (11 de novembro).

TEMPO SOCIAL: TEMPO RELIGIOSO E CLERICAL

O tempo medieval é principalmente religioso e clerical.

Tempo religioso porque o ano é, antes de tudo, litúrgico. Mas – característica essencial da mentalidade medieval –, o ano litúrgico, que segue o drama da Encarnação e a história de Cristo, do Advento ao Pentecostes, foi aos poucos sendo recheado com momentos e dias significativos tirados de outro ciclo, o dos santos. As festas dos grandes santos vieram a se intercalar no calendário cristológico e a festa de Todos os Santos (1^o de novembro) tornou-se, junto com o Natal, a Páscoa, a Ascensão e o Pentecostes, uma das grandes datas do ano religioso. O que fez aumentar a atenção das pessoas da Idade Média para com estas festas, o que lhes confere definitivamente seu caráter de data, é que, além das cerimônias religiosas especiais e muitas vezes espetaculares que as marcam, elas eram pontos de referência da vida econômica: datas de pagamento das rendas agrícolas, dias de feriado para os artesãos e trabalhadores em geral.

Tempo clerical porque o clero, por sua cultura, domina a medição do tempo. Só ele, para a liturgia, tem necessidade de medir o tempo; só ele é capaz, ao menos de um modo aproximado, de fazê-lo. O cômputo eclesiástico e, antes de tudo, o cálculo da data da Páscoa – sobre o qual, na Alta Idade Média, opuseram-se por muito tempo um estilo irlandês e um estilo romano – estão na origem dos primeiros progressos para medir o tempo. O tempo medieval era ritmado pelos sinos. Os toques dos sinos, feito para os clérigos, monges, para os ofícios litúrgicos, eram os únicos pontos de referência diá-

rios. O toque dos sinos fazia conhecer o único tempo cotidiano parcialmente medido, o das horas canônicas, que regulava a atividade de todos os homens. A massa camponesa estava tão sujeita a este tempo clerical que, no princípio do século 13, o universitário Jean de Garlande, apresentou para *campana*, isto é, sino, a seguinte etimologia fantasiosa, mas muito reveladora: *Campane dicuntur a rusticis quis habitant in campo, qui nesciant judicare horas nisi per campanas* (O sino, digamos campanários, para melhor fazer compreender o jogo de palavras, recebe seu nome dos camponeses que habitam na campanha e apenas distinguem as horas pelos campanários).

Tempo agrícola, tempo senhorial, tempo clerical: o que caracteriza definitivamente todos estes tempos é sua estreita dependência em relação ao tempo natural.

O que é evidente para o tempo agrícola também o é, se se pensar, para os outros dois tempos. O tempo militar está estreitamente ligado ao tempo natural. As operações guerreiras começavam e terminavam no verão. Sabe-se da debandada dos exércitos feudais assim que terminavam os três meses de serviço da hoste. O que acentuou esta dependência foi a constituição de um exército aristocrático medieval com a cavalaria. Uma capitular de Pepino o Breve sanciona esta evolução. Daí em diante a hoste se reuniria em maio, e não em abril, de modo que os cavalos pudessem pastar nos prados verdejantes.

A poesia cortês, que retira seu vocabulário da cavalaria, denomina o período em que o amante corteja sua dama de “serviço de verão”.

O tempo clerical não estava menos sujeito a este ritmo. Não apenas a maior parte das grandes festas religiosas sucediam festas pagãs, elas próprias em relação direta com o tempo natural – para citar o exemplo mais conhecido, o Natal foi fixado no lugar da Festa do Sol por ocasião do solstício –, mas também o ano litúrgico estava de acordo com o ritmo natural dos trabalhos agrícolas. Do Advento ao dia de Pentecostes, o ano litúrgico ocorria em períodos de repouso das atividades rurais. O verão e uma parte do outono, momento de atividade agrária, permaneciam livres de grandes festas com exceção da pausa representada pela festa de 15 de agosto, em que se comemorava a Assunção da Virgem Maria, a qual, de resto, se afirmou lentamente, sendo integrada à iconografia no século 12 e parecendo se impor no século 13. Jacopo de Varazze testemunha um fato significativo: a mudança da data original da Festa de Todos os Santos para não afetar o calendário agrícola. Tal festa, pro-

clamada no Ocidente pelo papa Bonifácio IV no começo do século 7^o foi nesta ocasião fixada em 13 de maio, a exemplo da Síria, onde a festa surgira no século 4^o no âmbito de uma Cristandade essencialmente urbana. No fim do século 8^o ela foi transferida para 1^o de novembro porque, segundo a *Legenda Aurea*, “o papa achou melhor que a festa fosse celebrada num momento do ano em que a vindima e a colheita estivessem feitas, e os peregrinos pudessem com mais facilidade encontrar o que comer”. Esta passagem do século 8^o para o 9^o, tempo de Carlos Magno, em que os meses receberam novos nomes evocando em geral os trabalhos rurais, parece ter sido o momento decisivo em que, como se viu, se completou a ruralização do Ocidente medieval.

O caráter fundamental desta dependência em relação ao tempo natural nas estruturas temporais da mentalidade medieval – mentalidade de uma sociedade rural primitiva – manifesta-se melhor que nunca nos cronistas. Entre os principais acontecimentos, sua atenção dirige-se ao que se manifesta como extraordinário à ordem natural: as intempéries, epidemias, fomes. Estas anotações, tão preciosas para o historiador da economia e da sociedade, provêm diretamente da concepção medieval do tempo – a duração natural.

Esta dependência dos tempos medievais para com o tempo natural encontra-se mesmo no mundo do artesanato ou do comércio, aparentemente mais desligados desta sujeição. No mundo dos ofícios, os contrastes entre dia e noite, inverno e verão encontram-se na própria organização corporativa. Daí provêm em grande parte a habitual interdição do trabalho noturno. Muitos ofícios tinham ritmo diferente consoante fosse inverno ou verão. Os pedreiros do fim do século 13, por exemplo, recebiam salários diferentes numa ou noutra destas estações. No âmbito da atividade comercial, a navegação mercantil, na qual se viu estar um dos motores da economia medieval, costumava ser interrompida durante o inverno até pelo menos o fim do século 13, quando se difunde o uso da bússola e do leme de cadaste. Mesmo no Mediterrâneo, os navios ficavam atracados nos ancoradouros desde o princípio de dezembro até a metade de março, e, nos mares do norte, muitas vezes por mais tempo.

Sem dúvida que o tempo medieval se modificou – ainda que lentamente – no decurso do século 14. Os êxitos do movimento urbano, os progressos da burguesia mercantil e dos empregadores que sentiam a necessidade de medir com maior exatidão o tempo do trabalho e das operações co-

merciais – principalmente bancárias, com o desenvolvimento da letra de câmbio – desestruturaram os tempos tradicionais e os unificaram. Já no século 13 um grito ou um toque de trompa do sentinela marcava o início do dia e em breve um sino do trabalho apareceria nas cidades comerciais, em especial nas cidades têxteis de Flandres, Itália e Alemanha. E, principalmente, o progresso técnico, sustentado na evolução da ciência, que criticava a física aristotélica e tomista, fragmentou o tempo e o deixou descontínuo, permitindo o aparecimento dos relógios de tipo moderno, que mediam o dia em vinte e quatro horas. Nas proximidades do ano mil, o relógio de Gerberto⁴⁸ certamente não era de água, como aquele que, mais aperfeiçoado, aparece descrito pelo rei Afonso o Sábio de Castela no século 13. Mas foi no fim do século que um progresso decisivo se efetuou com a descoberta do mecanismo com escape de onde nasceram os primeiros relógios mecânicos que se espalharam na Itália, Alemanha, França e Inglaterra, e depois por toda a cristandade no século 14 e no século 15. O tempo se laicizou. Um tempo laico, dos relógios das torres, afirmou-se em face do tempo clerical dos sinos das igrejas. Eram mecanismos frágeis, muitas vezes imprecisos, e que continuavam a depender do tempo natural porque o ponto de partida do dia diferia de cidade para cidade e dependia muitas vezes do momento, sempre variável, do nascer e do pôr-do-sol.

Mas a mudança foi suficiente para que, mais uma vez Dante, este *laudator temporis acti*⁴⁹ sinta que uma maneira de medir o tempo esteja desaparecendo, e com ela toda uma sociedade, a de nossa Idade Média.

É ainda Cacciaguیدا que se lamenta por este tempo morto:

*Fiorenza, dentro della cerchia antica,
ond'ella toglie ancora e terza e nona,
si stava in pace, sobria e pudica.*

(Florença, no interior de suas antigas muralhas
onde se acha ainda o relógio que lhe dá a terça e a nona,
era pacífica, discreta e virtuosa.)

48 Trata-se de Gerberto d'Aurillac, que de 999 a 1003 foi papa com o nome de Silvestre II. (N.T.)

49 *Glorificador dos feitos passados.* (N.T.)

A FUGA DO MUNDO

Mas antes desse grande abalo, o que importa aos homens da Idade Média não é o que muda, mas o que permanece. Como já se disse, “para o cristão da Idade Média, sentir-se existir era sentir estar, e sentir estar era não se sentir mudando, mas subsistindo”. Era sobretudo sentir-se rumando para a eternidade. Para ele, o tempo essencial era o da salvação.

Entretanto, no Ocidente medieval havia uma extraordinária tensão entre o céu e a terra, tão estreitamente ligados um ao outro, e mesmo tão inextrincavelmente misturados. O ideal de ganhar o céu na própria terra chocava-se nos espíritos, corações e comportamentos com outro violento desejo, não menos contraditório: fazer o céu descer na terra.

O primeiro movimento foi o da renúncia às coisas do mundo: o da *fuga mundi*. Sabe-se de quando ele data na sociedade cristã: na doutrina, desde o começo; na realidade social, desde o momento em que, ganha a partida no mundo, os espíritos exigentes manifestaram, para si e para seus irmãos, o protesto renovado do eremitismo, que desde o século 4^o começou a se mostrar. O grande exemplo foi o do Egito, no Oriente. As *Vitae Patrum*, as vidas dos Padres do deserto, conheceram ao longo de toda a Idade Média uma fortuna extraordinária. O desprezo do mundo, *contemptus mundi*, foi um dos grandes temas da mentalidade medieval, não sendo apenas apanágio de místicos e teólogos – antes de se tornar papa, Inocêncio III escreveu ao fim do século 12 o tratado *De contemptu mundi*, quinta-essência ideológica deste sentimento –, mas também de poetas. Entre tantos outros, pode-se mencionar os poemas de Walther von der Vogelweide e de Conrad Von Würzburg, e de outros Minnesänger, sobre *Frau Welt*, o mundo personificado numa mulher de falsos atrativos, sedutora quando vista de costas e repelente quando vista de frente. Tal concepção está profundamente enraizada na sensibilidade comum.

Esta tendência profunda, que nem todos conseguem realizar em vida, acaba sendo encarnada por alguns que se oferecem como exemplos e guias: os eremitas. Desde o começo, e já no Egito, o eremitismo deu origem a duas correntes: uma, baseada na solidão individual, representada por Santo Antônio, e outra, da solidão comunitária dos mosteiros, corrente cenobítica, representada por São Pacômio. O Ocidente medieval conheceu ambas tendências, mas

so a primeira era verdadeiramente popular. Sem dúvida as ordens eremíticas, tal qual os Cartuxos ou os Cistercienses, gozaram por algum tempo de um prestígio espiritual superior ao dos monges tradicionais, mais misturados com o mundo, os beneditos – mesmo depois de reformados por Cluny. Os monges brancos – seu hábito branco é uma verdadeira bandeira, um símbolo de humildade e de pureza, pois se trata de um tecido cru, não tingido – opoem-se aos monges negros e em sua origem exercem grande atração sobre o povo. Mas logo caem na suspeição popular, junto com os demais monges e do clero secular. O modelo era o eremita isolado, aos olhos da massa dos laicos o verdadeiro realizador do ideal de solidão, a mais elevada manifestação do ideal cristão.

É certo que haviam conjunturas para o eremitismo, e que certas épocas foram mais férteis em eremitas. No momento em que o mundo ocidental abandonava a estagnação da Alta Idade Média e se engajava num desenvolvimento repleto de êxitos demográficos, econômicos e sociais do fim do século 10^o ao fim do século 12, em contrapartida, como protesto ou como equilíbrio a estes êxitos mundanos, uma grande corrente eremítica se difundiu, partindo sem dúvida da Itália, que através de Bizâncio mantinha contato com a grande tradição cenobítica e eremítica oriental, com um São Nilo de Grottaferrata, com um São Romualdo – fundador no princípio do século 11 dos Camaldulos na região de Florença –, com um São João Gualberto e sua comunidade em Vallombrosa.

Este movimento resultou nas ordens dos Premonstratenses, de Grandmont, da Cartuxa e de Cister, e ao lado destes êxitos englobou realizações mais modestas como a de Roberto d'Arbrissel em Fontevrault, e principalmente esses inúmeros solitários – eremitas, reclusos e reclusas – que, menos presos a uma regra e ao sistema eclesiástico, mais próximos de um certo ideal anárquico de vida religiosa, mais facilmente confundidos pelo povo com feiticeiros, ou em todo caso mais facilmente transformados em santos, povoam os desertos, quer dizer, as florestas da Cristandade. O eremita é o modelo, o confidente, o senhor por excelência. Para ele é que confluem as almas atormentadas por qualquer falta.

Eremitas que por vezes acabam se tornando agitadores sociais e muitas vezes conduzindo o povo, transformados em pregadores itinerantes, postando-se em pontos de passagem das rotas, encruzilhadas de florestas ou pontes,

ou trocando os desertos pelas praças públicas das cidades – para grande escândalo, por exemplo, do clérigo cartuxo Payen Bolotin, que no começo do século 12 compôs um poema vingador contra estes “falsos eremitas”, enquanto que o célebre canonista Yves de Chartres elogiava a vida cenobítica contra o eremita Rainaud, partidário da vida solitária.

Mas ao longo de toda a Idade Média, fora destes momentos de voga e de impulso ao eremitismo, há uma presença e uma atração contínua dos solitários. A iconografia representa-os tal como eles são na realidade, como o protesto vivo de uma ostentação selvagem ante um mundo que vai realizando-se, instalando-se, civilizando-se. Pés descalços, vestidos com peles de animais – em geral de cabra –, tendo à mão um cajado em forma do *tau*, cajado do peregrino, do errante e instrumento de magia e de salvação – o sinal do *tau*, feito com este cajado, protege, como protegia o sinal de salvação anunciado por Ezequiel (IX, 6: “perdoa a todo aquele que traga consigo o sinal do tau”) e o Apocalipse (VII, 3) – exercem certa sedução à semelhança de seu padroeiro, Santo Antônio, o grande vencedor de todas as tentações, e por outro lado, à semelhança de São João Batista, iniciador da espiritualidade do deserto.

Mas nem todos podiam tornar-se eremitas. Muitos, porém, procuram realizar ao menos simbolicamente este ideal que parece ser garantia de salvação. O costume, freqüente entre os poderosos, de vestir o hábito monástico *in articulo mortis* manifesta este desejo do cavaleiro de se identificar com o exemplo da perfeição monástica e, mais precisamente, eremítica. Esta retirada do cavaleiro que se faz eremita vem a ser um grande tema das canções de gesta, que apresentam muitas vezes o episódio do “moniage”, quer dizer, o uso do hábito monástico pelo cavaleiro antes de morrer, o mais célebre tendo sido o *Moniage Guillaume*, o moniage de Guilherme de Orange. O exemplo também foi seguido pela classe dos mercadores. Sebastiano Ziani, doge de Veneza, tornado proverbialmente rico pelo comércio – dizia-se “rico como Ziani” – retirou-se em 1178 ao mosteiro de San Giorgio Maggiore, como em 1229 fará seu filho, Piero Ziani, que também foi doge. O grande banqueiro sienense Giovanni Tolomei fundou em 1313 o mosteiro de Monte Oliveto Maggiore, onde se encerrou para morrer. No início do século 11 Santo Anselmo escreveu à Condessa Matilde de Toscana: “Se sentirdes a morte eminente, entregai-vos inteiramente a Deus antes de deixar esta vida, e para isto, tende sempre perto de vós, em segredo, um véu preparado”.

As vezes o chamado do deserto, ao qual se podia misturar um certo gosto pela aventura, talvez mesmo pelo exotismo, tocava também o homem do povo. Tal qual a vocação do marinheiro de São Luís que Joinville relata por ocasião do retorno da Terra Santa: "Deixamos a Ilha de Chipre depois que nos abastecemos de água fresca e outras coisas de que tínhamos necessidade. Chegamos a uma ilha que se chama Lampedusa, onde encontramos e daí levamos uma grande quantidade de coelhos; aí encontramos uma ermida antiga no meio das rochas, com um jardim arranjado pelos eremitas que ali tinham habitado: antes ali podia-se ver oliveiras, figueiras, cepas de vinha e ainda outras árvores; no meio corria um regato alimentado por uma fonte. O rei e eu fomos até o fim do jardim e vimos, sob a primeira abóbada, um oratório caído e uma cruz de terra vermelha".

"Entramos na segunda abóbada e encontramos dois corpos humanos cuja carne estava totalmente apodrecida; as costelas estavam ainda todas juntas e os ossos da mão encontravam-se juntas sobre o peito; estavam deitados para o lado do Oriente, à maneira pela qual se coloca os corpos na terra".

"No momento do embarque, um dos nossos marinheiros faltou à chamada; o mestre da embarcação achou que ele tinha ficado na ilha para ser eremita, e foi por isto que Nicolas de Soisy, sargento-mor do rei, deixou três sacos de biscoitos sobre a margem para que ele os encontrasse e se alimentasse".

Enfim, para aqueles que não eram capazes desta penitência final, a Igreja previa outros meios de assegurar a salvação. Era a prática da caridade, de obras de misericórdia, de doações e, para os usurários e todos aqueles cuja riqueza tinha sido mal adquirida, a restituição *post mortem*.⁵⁰ Deste modo, o testamento tornava-se um passaporte para o céu.

Se não tivermos bem presente em nosso espírito a obsessão da salvação e o medo do Inferno que animava os homens da Idade Média, não compreenderemos jamais sua mentalidade e ficaremos estupefatos diante deste despojamento de todo o esforço de uma vida cúpida, despojamento do poder, despojamento da riqueza que provoca uma extraordinária mobilidade das fortunas e mostra que, mesmo que *in extremis*,⁵¹ até os homens mais ávidos pelos bens

50 Depois da morte, póstuma. (N.T.)

51 Na hora da morte. (N.T.)

terrestres acabavam sempre por desprezar o mundo. E este traço de mentalidade, que contraria a acumulação de fortunas, contribui para afastar os homens da Idade Média das condições materiais e psicológicas do capitalismo.

O SONHO MILENARISTA: O ANTICRISTO E A IDADE DE OURO

Esta desvairada fuga do mundo não foi entretanto a única aspiração dos homens da Idade Média para a felicidade da salvação e da vida eterna.

Outra corrente também muito poderosa levou muitos dentre eles para outra esperança, para outro desejo: a realização da felicidade eterna na terra, o retorno à Idade de Ouro, ao Paraíso perdido. Esta corrente foi a do milenarismo, a do sonho de um *millenium* – um período de mil anos que, na realidade, correspondia à eternidade – instaurado, ou melhor, restaurado sobre a Terra.

Os pormenores históricos dessa crença são complexos. O milenarismo é um aspecto da escatologia cristã, agrega-se à tradição apocalíptica e está estreitamente ligado ao mito do Anticristo.

O milenarismo se formou e foi se enriquecendo lentamente sobre um fundo apocalíptico. Sem dúvida que o Apocalipse faz menção a terríveis tribulações, mas este clima dramático termina com uma mensagem de esperança. O apocalipse alimenta uma crença otimista. Ela é a afirmação de uma renovação decisiva: *Ecce nova facio omnia* ("Eis que faço novas todas as coisas – diz Deus no dia do Juízo"); e, sobretudo, realizar-se-á a visão do autor do Apocalipse: a Jerusalém celeste descera sobre a Terra: *Et ostendit mihi civitatem sanctam Jerusalem, descendentem de caelo a Deo* ("E mostrou-me a cidade santa, Jerusalém, descendo do céu, enviada por Deus"), visão acompanhada de todo o esplendor daquelas claridades das quais já vimos a imensa força de atração sobre os homens da Idade Média.

A Jerusalém celeste aparece *habentem claritatem Dei, et lumen ejus simile lapidi pretioso tamquam lapidi jaspidis, sicut crystallum* (com a claridade de Deus, e sua luz semelhante a uma pedra preciosa, tal como o jaspe, semelhante a um cristal). *Et civitas non eget sole, neque luna, ut luceant in ea: nam*

claritas Dei illuminavit eam et lucerna ejus est Agnus (E não falta nem a luz do sol nem da lua na cidade, que brilham nela: porque a claridade de Deus a iluminou e sua lâmpada é o Cordeiro).

Entretanto, neste processo, que deveria terminar na vitória de Deus e na salvação dos homens, as tribulações que se desencadeariam na Terra durante a fase preliminar é que bem depressa dominaram a atenção dos homens da Idade Média. Outros textos tirados do Evangelho intervieram aqui: Mateus XXIV e Marcos XIII, Lucas XXI. É a descrição dos acontecimentos que devem preceder a vinda do Filho do Homem. Extraímos de Mateus o terrível anúncio: *Consurget enim gens in gentem, et regnum in regnum, et erunt pestilentiae, et fames, et terraemotus per loca: haec autem omnia initia sunt dolorum* (As nações levantar-se-ão uma contra a outra, e os estados uns contra os outros, e haverá epidemias e fomes e tremores de terra aqui e acolá: e isto será apenas o início do tempo dos sofrimentos) da “abominação e da desolação”.

Este anúncio do fim dos tempos pelas guerras, epidemias e fomes, parecia algo próximo aos homens da Alta Idade Média: os massacres das invasões bárbaras, a Grande Peste do século 6º, as fomes terríveis que se repetiam de tempos em tempos alimentavam a angustiada espera: medo e esperança misturavam-se, mas cada vez mais o medo, o medo pânico, o medo coletivo. Enquanto aguardava uma esperada salvação, o Ocidente medieval foi o mundo do medo certo. Assinalemos alguns marcos desta longa história de um medo pouco a pouco elaborado doutrinariamente, e vivido visceralmente de geração em geração.

Ao fim da grande peste do século 6º, quando o recrudescimento do flagelo engendrou a crença na iminência do Juízo Final, Gregório Magno, que em 590, em plena epidemia, sucedeu a pontífices impotentes (segundo o *Liber Pontificalis*, o populacho de Roma teria perseguido um deles, aos gritos de *Pestilentia tua tecum! Fames tua tecum!* (“Que tua peste, que tua fome estejam contigo!”) legou à Idade Média uma espiritualidade de fim do mundo, elaborada a partir do chamamento a uma grande penitência coletiva.

Mas na trama dos terríveis acontecimentos do Apocalipse, um episódio passou pouco a pouco ao primeiro plano: o do Anticristo. O personagem encontrava-se em germe na profecia de Daniel, no Apocalipse, nas duas epístolas de São Paulo aos Tessalonicenses. Santo Irineu ao fim do século 2º, Hipó-

lito de Roma no princípio do 3º, e enfim Lactâncio no princípio do 4º deram-lhe uma imagem e uma história. Pouco antes do fim dos tempos, um personagem diabólico virá desempenhar o papel de chefe, orquestrará catástrofes e tentará lançar a humanidade na danação eterna. Sendo uma antítese de Cristo, daí o nome Anticristo, a ele se oporá o Imperador do Fim do Mundo – um outro personagem que tentará reunir sob seu domínio o gênero humano para, ele sim, levá-lo à salvação. O Anticristo será por fim posto por terra pelo Cristo regressado ao mundo.

A figura do Anticristo foi melhor definida no século 8º por um monge de nome Pedro, que o tirou de um opúsculo grego do século 7º atribuído por ele a um certo Metódio, e mais tarde, no século 10º, por Adso, para a rainha Gerberge, esposa de Luís IV de Além-Mar, e depois do ano mil por Albuíno, que adaptou no ocidente as previsões da Sibila de Tibur, criadas no séculos 4º-5º em ambiente bizantino.

Daí em diante, o Anticristo passou a ser um herói privilegiado dos teólogos e místicos. Assombrou Cluny e seu abade Odo no princípio do século 10º, encontrou terreno particularmente fértil na Alemanha do século 12. Santa Hildegarda de Bingen o viu em sonho como duplo de Satã: “Uma besta com cabeça monstruosa, negro como carvão, com olhos flamejantes, tendo orelhas de asno e a queixada muito grande, aberta, cheia de dentes de ferro”.

O mais importante é que o Anticristo e seu adversário, o Imperador do Fim dos Tempos, prestam-se a todas as utilizações religiosas e políticas e seduzem tanto as massas populares quanto os clérigos. Neste mundo, em que o duelo, como se verá, é uma imagem preponderante da vida espiritual, a idéia de um adversário singular de Cristo e a aplicação fácil em situações reais de episódios da história do Anticristo favorecem a adoção da crença entre o povo. Finalmente, desde muito cedo, desde o século 12, o teatro religioso, grande gênero publicitário da Idade Média, apropria-se do personagem e o torna familiar a todos. O *Ludus de Antichristo* (Auto do Anticristo), do qual temos versões particularmente interessantes na Inglaterra e Alemanha (num manuscrito da Abadia de Tegernsee, na Baviera, desde a segunda metade do século 12) foi encenado em toda a Cristandade. Mas o par essencial era o do Anticristo e de seu inimigo, o *rex justus* (rei justo). Interesses, paixões e propaganda apoderam-se dos personagens mais ilustres do cenário medieval, e, por diferentes necessidades ou causas, tais pessoas são identificadas por seus

partidários com o rei justo ou com o Anticristo. Propagandas nacionais, que na Alemanha fazem de Frederico Barba-Ruiva e Frederico II o bom Imperador do Fim do Mundo, enquanto que, apoiando-se numa passagem de Adso, os propagandistas dos reis da França profetizam a reunião da Cristandade por um rei francês, propaganda da qual Luís VII se beneficiou por ocasião da II Cruzada. Inversamente, os guelfos, partidários do papa, apresentaram Frederico II como o Anticristo, enquanto Bonifácio VIII será para seus adversários laicos um Anticristo no trono de São Pedro. Sabe-se da fortuna que teve o epíteto Anticristo como instrumento publicitário nos séculos 15 e 16. Savonarola, para os seus inimigos, e o papa romano, para os reformados, serão Anticristos.

Propagandas sociais também que verão o salvador do fim do mundo em diversos chefes políticos. Assim, no começo do século 13, Balduino de Flandres, imperador latino de Constantinopla, torna-se no Ocidente "um personagem sobre-humano, uma criatura fabulosa, meio anjo e meio demônio".

A maior parte das lendas forjadas em torno de um personagem histórico provém do mito do "imperador adormecido", eco do mito oriental do "emir oculto". Para a massa ávida de sonhos milenaristas, Barba-Ruiva, Balduino e Frederico II não estavam mortos. Dormiam numa caverna ou viviam disfarçados em mendigos, esperando o momento de despertar ou de se manifestar e de conduzir a humanidade à felicidade. Chefes revolucionários adornam-se com esta auréola, como Tanchelm, na Zelândia e no Brabante⁵² em 1110. Vestido como monge, ele começou a pregar nos campos. Conta-se que as multidões vinham escutar esse homem de eloquência extraordinária, como a um anjo do senhor. Ele tinha tudo de santo, e não foi por acaso que seus inimigos mortais do Capítulo de Utrecht se queixavam de que "o Diabo tinha se revelado com a aparência de um anjo de luz". E o mesmo se deu com o movimento dos pastorzinhos na França, em 1251, movimento liderado por um monge apóstata chamado de Mestre da Hungria. Às vezes são verdadeiros usurpadores que se fazem passar por tais Messias terrestres cujo despertar era tão esperado. Surgem falsos imperadores. O mais célebre deles apareceu do início do século 13 em Flandres e Hainaut como o falso Balduí-

52 Regiões localizadas ao sul dos atuais Países Baixos. (N.T.)

no, que não era diferente de outro personagem-tipo exemplar que já conhecemos: um eremita mendigo que se torna "príncipe e santo tão reverenciado que o povo beijava suas cicatrizes, testemunho de seu longo martírio, batia-se por um fio de seus cabelos, por um fragmento de suas vestimentas, e bebia a água de seu banho, como com a de Tanchelm algumas gerações antes". Em 1225, quando uma terrível fome castigava, ele recebeu de seus fiéis o título de imperador.

A Igreja, muitas vezes com pouco sucesso, denunciava nesses agitadores seja o próprio Anticristo, seja um daqueles falsos profetas que, nas palavras do próprio Evangelho e dos textos milenaristas, deviam acompanhá-lo e seduzir o povo com falsos milagres.

Esta corrente milenarista é complexa. Primeiro ela polariza a sensibilidade da época em torno dos certos fenômenos que se tornam essenciais para a mentalidade medieval.

No início da *Legenda Aurea*, Jacopo de Varazze enumera os sinais anunciadores da vinda do Anticristo e da aproximação do fim do mundo: "As circunstâncias que precederão o Juízo final são de três espécies: sinais terríveis, a impostura do Anticristo, e um imenso incêndio.

"Os sinais que devem preceder o Juízo Final são cinco; pois São Lucas diz: 'Haverá sinais no sol, na lua e nas estrelas; sobre a terra as nações serão consternadas, e a agitação das ondas do mar produzirá um barulho horrível'. Sobre todas estas coisas se achará o comentário no livro do Apocalipse. De seu lado, São Jerônimo encontrou nos anais dos Hebreus quinze sinais precedendo o Juízo final: 1) no primeiro dia, o mar se elevará a quarenta côvados acima das montanhas, e se erguerá imóvel como um muro; 2) no segundo dia, ele descerá tão baixo que a custo se poderá apenas vê-lo; 3) no terceiro dia, monstros marinhos aparecerão sobre as ondas e soltarão rugidos que se elevarão até o céu; 4) no quarto dia, a água do mar ferverá; 5) no quinto dia, as árvores e todos os vegetais produzirão um orvalho sangrento; 6) no sexto dia, os edifícios desabarão; 7) no sétimo dia, as pedras se quebrarão em quatro partes que se entrechocarão; 8) no oitavo dia, terá lugar um tremor de terra universal, que lançará homens e animais ao solo; 9) no nono dia, a terra se nivelará, reduzindo à poeira montanhas e colinas; 10) no décimo dia, os homens sairão das cavernas e errarão como insanos, sem poder se falar; 11) no décimo primeiro dia, as ossa-

das dos mortos saíam dos túmulos; 12) no décimo segundo dia, as estrelas cairão; 13) no décimo terceiro dia, todos os seres vivos morrerão para ressuscitar em seguida com os mortos; 14) no décimo quarto dia, o céu e a terra queimarão; 15) no décimo quinto dia, haverá um novo céu e uma nova terra, e todos ressuscitarão.

"Em segundo lugar, o Juízo Final será precedido da impostura do Anticristo, que tentará enganar os homens de quatro maneiras: 1) por uma falsa exposição das Escrituras, com a qual tentará provar que ele é o Messias prometido pela lei; 2) pela realização de milagres; 3) pela distribuições de presentes; 4) pela aplicação de suplicios.

"Em terceiro lugar, o Juízo Final será precedido de um violento incêndio, atado por Deus para renovar o mundo, para fazer sofrer os danados e para iluminar a multidão de eleitos".

Deixemos por instantes os acontecimentos sociais e políticos ligados ao Anticristo. Retenhamos o extraordinário cortejo de prodígios geográficos e meteorológicos que acompanha nesta narrativa exemplar a vinda do Último Dia. Assim se reencontram todos os prodígios da tradição greco-romana ligadas tanto ao mundo urânico quanto ao mundo ctoniano – assim se alimenta a excepcional sensibilidade dos homens da Idade Média a estes "sinais" da natureza, portadores, para eles, de tanto terror e promessa. Cometas, chuvas de lama, estrelas cadentes, tremores de terra, marés gigantes desencadeiam um grande medo coletivo porque, para além do cataclismo natural, há o medo do fim do mundo que ele anuncia. Mas por outro lado, para além do tempo de provação e do terror, estes sinais são também uma mensagem de esperança na ressurreição final. Assim, o tempo medieval torna-se um tempo de medo e de esperança.

Tempo da esperança porque o mito milenarista torna-se algo preciso, e carrega consigo sonhos revolucionários. Viu-se como ele animou movimentos populares mais ou menos efêmeros. No começo do século 13 o monge calabrés Joaquim de Fiore lhe deu um conteúdo explosivo que fez agitar uma parte do clero regular e das massas leigas durante todo o século. A doutrina de Joaquim relaciona-se com uma divisão religiosa da história que entra em concorrência com a divisão mais ortodoxa das seis idades. Trata-se de uma divisão em três épocas: *ante legem*, *sub lege*, *post legem*,⁵³ que correspondem às idades

53. *Antes da lei, sob a lei, depois da lei.* (N.T.)

des do Pai (do Antigo Testamento, que está consumado), do Filho (do Novo Testamento, que está se consumando) e do Espírito Santo (do "Evangelho Eterno", anunciado pelo Apocalipse, e que está próximo de se cumprir). Joaquim de Fiore lhe deu mesmo uma data de chegada – esta Idade Média ávida de datas! –, o ano de 1260. O ponto capital é que o conteúdo da doutrina joaquimita era profundamente subversivo. Com efeito, para Joaquim e seus discípulos a Igreja está podre, e condenada com o mundo existente. Ela deve dar lugar a uma nova Igreja, a Igreja dos Santos, que repudiará a riqueza e fará reinar a igualdade e a pureza. O essencial é que, negligenciando infinitas sutilezas teológicas e um misticismo no fundo muito retrógrado, uma multidão de discípulos, clérigos e leigos, retêm da doutrina joaquimita esta profecia anticlerical, antifeudal e igualitária. Sua repercussão foi tamanha que São Luís, sempre atento aos movimentos religiosos, ao retornar de sua cruzada frustrada, em 1254, foi conversar com Hugo de Digne, um franciscano joaquimita, que atraía grandes multidões para Hyères, onde se retirara. O joaquimismo, que na metade do século causou perturbações na Universidade de Paris, persistiu como se sabe após 1260 e animou um grupo franciscano logo declarado herético: os Espirituais, depois conhecidos como *Fraticelli*. Pedro João Olivi, que era um deles, escreve no fim do século 13 um comentário ao Apocalipse. Outro, chamado Jacopo de Todi, compôs as *Laudi*, expoente da poesia religiosa medieval.

Deste modo o milenarismo, forma cristã da antiga crença de um retorno da Idade de Ouro, veio a ser a forma medieval da crença no advento de uma sociedade sem classes na qual, com a desapareção completa do Estado, não haveria reis, príncipes, nem senhores.

Fazer descer o céu sobre a terra, trazer para baixo a Jerusalém celeste, tal foi o sonho de muitos no Ocidente medieval. Se me demorei na evocação deste mito – mesmo simplificando-o em demasia – foi porque, apesar de disfardado e combatido pela Igreja oficial, ele perturbou os espíritos e os corações e nos revela em suas profundezas as massas populares da Idade Média, suas angústias econômicas e fisiológicas ante esses dados permanentes de sua existência: a sujeição aos caprichos da natureza, às grandes fomes, às epidemias; suas revoltas contra uma ordem social que esmagava os fracos e contra uma Igreja que era beneficiária e garante desta ordem; seus sonhos: sonho re-

ligioso, mas que atrai o céu à terra e só entrevê a esperança ao fim de terrores indizíveis.

O desejo lancinante, que ele revela, de ir “ao fundo do desconhecido para encontrar o novo”, *ecce fecit omnia nova*,⁵⁴ não chega a criar a imagem de um mundo verdadeiramente novo. A Idade de Ouro dos homens da Idade Média era um retorno às origens senão do Paraíso terrestre, pelo menos de uma “Igreja primitiva”, idealizada. O futuro encontrava-se atrás deles. Caminhavam olhando para trás.

54 *Eis que tudo se fez novo.* (N.T.)

A VIDA MATERIAL (SÉCULOS 10^o-13)

AS “INVENÇÕES MEDIEVAIS”

O Ocidente medieval é um mundo mal equipado. Mas seria inadmissível falar de subdesenvolvimento em relação a ele. Porque, se o mundo bizantino, o mundo muçulmano e a China o superavam pelo brilho de sua economia monetária, da civilização urbana, da produção de luxo, também aí o nível das técnicas era baixo. Sem dúvida que, neste domínio, a Alta Idade Média chegou mesmo a conhecer certa regressão em relação ao Império Romano. Inversamente, progressos tecnológicos importantes aparecem e se desenvolvem a partir do século 11. Tal progresso que, essencialmente, era mais quantitativo do que qualitativo, não foi negligenciável. Difusão de instrumentos, de máquinas e de técnicas, conhecidas na Antigüidade mas consideradas antes como raridades ou curiosidades do que inovações, tal é o aspecto positivo da evolução técnica no Ocidente medieval.

Das “invenções medievais”, as duas mais espetaculares e revolucionárias remontam à Antigüidade, mas para o historiador sua data de nascimento, que deve ser a da difusão e não da descoberta, ocorre na Idade Média. O moinho d'água era conhecido na Ilíria desde o século 2^o a.C. e na Ásia Menor desde o século 1^o a.C., e existiu no mundo romano: Vitrúvio o descreve, e sua descrição mostra que os romanos tinham conferido aos primeiros moinhos d'água um aperfeiçoamento notável, substituindo as rodas horizontais primitivas por rodas verticais com uma engrenagem que religava o eixo horizontal das rodas

ao eixo vertical dos reboles. Mas o rebolo manual girado por escravos ou animais continuava a ser a regra. No século 9º, o moinho já está difundido no Ocidente: cinquenta e nove são mencionados no políptico¹ da rica abadia de Saint-Germain-des-Prés, mas ainda no século 10º os *Annales de Saint-Bertin* descrevem a construção pelo abade de um moinho d'água perto de Saint-Omer como "um espetáculo admirável para o nosso tempo". O desenvolvimento do moinho hidráulico situa-se entre os séculos 11 e 14. Num bairro de Rouen existem dois moinhos no século 10º, cinco novos aparecem no século 12, dez outros no século 13, e ainda quatorze no século 14.

Do mesmo modo, é quase certo que a charrua medieval derive da charrua com rodas descrita no século 1º por Plínio o Velho. Ela se difunde e se aperfeiçoa lentamente durante a Alta Idade Média. Estudos filológicos apontam uma possível difusão da charrua nos países eslavos, — na Morávia, antes da invasão húngara do começo do século 10º, e talvez mesmo para o conjunto dos países eslavos antes da invasão Ávara de 568, uma vez que o vocabulário relacionado a ela é comum aos diferentes ramos eslavos e, portanto, anterior à sua separação consecutiva ao avanço dos Ávaros. Mas ainda no século 9º é difícil de dizer a que gênero de instrumentos corresponde os *carrucae* citados em capitulares e polípticos carolíngios. Também no domínio dos pequenos instrumentos, a plaina, por exemplo, cuja invenção tem sido muitas vezes atribuída à Idade Média, era conhecida desde o século 1º.

Por outro lado, é possível que um bom número de "invenções medievais" que não são uma herança greco-romana venha de empréstimos orientais. Sem estar provado, é provável que isto tenha ocorrido com o moinho de vento, conhecido na China, depois na Pérsia no século 7º, mencionado na Espanha no século 10º, e que aparece na Cristandade apenas ao fim do século 12. Entretanto, a localização dos primeiros moinhos de vento, atualmente notados numa zona limitada em torno do Canal da Mancha (Normandia, Ponthieu, Inglaterra), e as diferenças de tipos — entre o moinho oriental (sem pás, mas munido de grandes aberturas que canalizam a ação dos ventos sobre grandes rodas verticais); o moinho ocidental com quatro longas pás; e o moi-

1 Os polípticos constituem documentos de caráter administrativo, vindo a ser inventários dos bens, serviços e dependentes dos domínios eclesiásticos do período carolíngio. (N.T.)

nho mediterrânico, com diversas velas triangulares esticadas por um cordame, como se vê ainda em Mikonos ou em Portugal — não tornam inverossímil a aparição independente do moinho de vento nestas três zonas geográficas.

As estruturas sociais e as mentalidade são largamente responsáveis pelas limitações técnicas do Ocidente Medieval.

Apenas uma pequena parcela dominante composta de senhores laicos e eclesiásticos é beneficiada e pode sozinha satisfazer necessidades de luxo às quais tem acesso pela importação de produtos estrangeiros, vindos de Bizâncio ou do mundo muçulmano (tecidos valiosos, especiarias), ou obtém sem nenhuma preparação artesanal ou industrial (produtos de caça para a alimentação ou vestuário: carnes, peles) ou ainda encomenda em pequena quantidade, a alguns especialistas (joalheiros, ferreiros). A massa, embora não fornecendo aos senhores uma mão-de-obra tão barata e tão fácil de explorar como os escravos da Antigüidade, é ainda suficientemente numerosa e encontra-se muito submetida às exigências econômicas para abastecer as classes superiores e a si própria valendo-se do equipamento rudimentar disponível. Não quer dizer que no âmbito da técnica a dominação da aristocracia laica e clerical tenha tido apenas aspectos negativos, inibidores. Em alguns setores, suas necessidades ou seus gastos favoreceram um certo progresso. A obrigação para o clero e sobretudo para os monges de se relacionar o menos possível com o exterior, inclusive no plano econômico; e principalmente seu desejo de se desligar das atividades materiais para ocupar-se do *Opus Dei*, isto é, ocupações propriamente espirituais (ofícios litúrgicos, orações); sua vocação de caridade, que os obrigava a prover as necessidades econômicas não somente de sua numerosa família, mas de pobres e de indigentes estrangeiros, distribuindo víveres, encorajavam-nos a desenvolver um certo instrumental técnico. Tanto em se tratando dos primeiros moinhos d'água e de vento, ou do progresso das técnicas rurais, as ordens religiosas estiveram seguidamente na vanguarda. Não é por acaso que durante a Alta Idade Média, aqui ou acolá se atribuisse a invenção de um moinho d'água ao santo que o introduziu na região, como por exemplo a Orens de Auch, que mandou construir um moinho no lago de Isaby no século 4º, ou a Cesário de Arles, que estabeleceu outro em Saint-Gabriel sobre a Durançole no século 6º.

A evolução do armamento e da arte militar, essenciais para uma aristocracia de guerreiros, engendra o progresso da metalurgia e da balística.

Como se viu, a Igreja fez progredir as técnicas de medida do tempo em virtude da necessidade do cômputo eclesiástico, e também a construção de igrejas – os primeiros grandes edifícios da Idade Média –, impulsionando fortemente o progresso técnico não apenas no que se refere às técnicas de construção mas também no que respeita aos instrumentos, aos transportes, às artes menores como a do vitral.

Entretanto, a mentalidade das classes dominantes é contrária à técnica. Durante a maior parte da Idade Média, até o século 13, e mesmo depois em menor proporção, a ferramenta, o instrumento, os aspectos técnicos do trabalho aparecem na literatura ou na arte somente como símbolos. Devemos as alegorias cristológicas do moinho, do lagar místico e do “Carro de Elias” as representações de moinhos, lagares e carroças que nos oferece principalmente o *Hortus Deliciarum*, do século 12. Este ou aquele instrumento não aparece senão como atributo simbólico de um santo. As sovelas de sapateiro devem a frequência com que são representadas na iconografia medieval ao fato de que eram parte integrante dos suplícios tradicionais infligidos a certos mártires, como São Benigno de Dijón ou São Crispim e Crispiniano, patronos dos sapateiros. Fato significativo, entre outros: até o século 14 São Tiago Menor é representado com o pisão² com o qual um de seus algozes lhe teria esmagado o crânio em Jerusalém. Nos fins da Idade Média, tendo mudado a sociedade e a mentalidade, o pisão, instrumento de martírio, é substituído por um instrumento de trabalho – o arco triangular, espécie de pente para cardar.

Sem dúvida, não há nenhum outro setor da vida medieval em que um outro traço de mentalidade – o horror da “novidade” – tenha agido com mais força antiprogressista do que no domínio técnico. Neste caso, mais do que em qualquer outro, inovar era uma monstruosidade, um pecado. Colocava em perigo o equilíbrio econômico, social e mental. E, como se verá, ao beneficiar o senhor, as novidades deparavam-se com uma resistência violenta ou passiva das massas.

2 *Baton de foulon*, no original, quer dizer, o instrumento com o qual batia-se no tecido, para deixá-lo mais consistente. (N.T.)

Durante longo tempo a Idade Média ocidental não compôs um tratado técnico, considerando tal coisa indigna de ser escrita ou considerando-a um segredo que não convinha transmitir.

No começo do século 12, quando o monge alemão Teófilo escreve o *De diversis artibus*, que a justo título passa por ser o primeiro tratado tecnológico da Idade Média, preocupa-se menos em instruir artesãos e artistas e mais em mostrar que a habilidade técnica é um dom de Deus... Os tratados ingleses do século 13 sobre a agricultura, os manuais de *Housebondrie*³ dos quais o mais célebre foi o de Walter de Henley, ou a *Fleta*, não são senão obras de conselhos práticos. É preciso esperar pelo *Ruralium commodorum opus*, escrito no começo do século 14 pelo bolonhês Pietro de Crescenzi, para que a tradição dos agrônomos romanos seja renovada. Ou então as pretendidas obras técnicas nada mais são do que compilações eruditas em sua maior parte pseudo-científicas e sem grande valor documental para a história das técnicas. Assim são o dicionário de Jean de Garlande, o tratado *De nominibus utensilium* de Alexandre Neckham, o *De vegetalibus* de Alberto Magno e mesmo os *Regule ad custodiendum terras* que Roberto Grosseteste compôs em 1240 para a condessa de Lincoln.

FRAQUEZA DO “MAQUINISMO” MEDIEVAL

A fraqueza do equipamento técnico medieval se manifesta sobretudo nestes setores de base que são a predominância do instrumento sobre a máquina, a fraca eficácia da ferramenta, a insuficiência das ferramentas e das técnicas rurais, que produzem fraquíssimos rendimentos, a mediocridade do equipamento energético, dos transportes, das técnicas financeiras e comerciais.

O maquinismo não fez praticamente nenhum progresso qualitativo na Idade Média. Quase todas as máquinas então em uso tinham sido descritas pelos escritores da época helenística, principalmente os alexandrinos, que muitas vezes tinham também esboçado sua teoria científica. O Ocidente medieval nada inovou quanto aos sistemas de transmissão e transformação dos

3 De onde o vocábulo *husbandry* em inglês moderno: relativo à agricultura. (N.T.)

movimentos. As cinco “cadeias cinemáticas”: parafuso, roda, dente, lingüeta e polia já eram conhecidas na Antigüidade. A última destas cadeias, a manivela, parece uma invenção medieval. Ela aparece durante a Alta Idade Média em mecanismos simples como o rebolo giratório descrito no saltério de Utrecht na metade do século 9º, mas não parece propagar-se antes do fim da Idade Média. Em todo caso, sua forma mais eficaz, o sistema biela-manivela, aparece somente no fim do século 14. É verdade que muitos destes mecanismos ou destas máquinas, que a Antigüidade não tinha conhecido senão como curiosidade ou diversão – tais como os autômatos alexandrinos –, difundem-se e adquirem uma real eficácia no decorrer da Idade Média. Uma certa habilidade empírica dos trabalhadores medievais lhes permitia mais ou menos suprir sua ignorância. Assim, a combinação de uma roda dentada com uma mola, que permitia acionar ferramentas de percussão como martelos e malhos, substituía em certa medida o até então desconhecido sistema biela-manivela.

Esta estagnação das técnicas de transformação do movimento não poderá ser explicada pela mentalidade, ou ao menos ser ligada a certas concepções científicas e teológicas? Apesar dos trabalhos de Jordanus Nemorarius e de sua escola no século 13, a mecânica aristotélica não foi o aporte científico mais fecundo do filósofo, e não se deve atribuir a ele o tratado *De mechanica* – como se fazia na Idade Média –, cujo autor continua desconhecido. Mesmo no século 14, os sábios que criticam mais ou menos vigorosamente a física, e mais especificamente, a mecânica aristotélica, tais como Bradwardine, Ockham, Buridan, Oresme, e os teóricos do *impetus* continuam, como Aristóteles, prisioneiros de uma concepção metafísica que vicia na base sua dinâmica. O *impetus*, como a *virtus impressa*, continua sendo uma “virtude”, uma “potência motriz” – noção metafísica de onde se retira o processo do movimento. São sempre questões teológicas, aliás, que estão na origem destas teorias do movimento.

Um exemplo significativo deste aspecto é fornecido em 1320 por François de la Marche, que se pergunta “se há nos sacramentos qualquer virtude sobrenatural que lhe seja formalmente inerente”. O que lhe sugere o problema de saber “se num instrumento artificial pode-se encontrar (ou ser recebido de um agente exterior) uma virtude inerente a este instrumento”. Assim, ele estuda o caso de uma pedra atirada violentamente ao ar e lança então, como já se disse muito justamente, “as bases de uma física do *impetus*”. Esta limitação

teológica e metafísica junta-se a uma certa indiferença ao movimento, que me parece maior do que a indiferença ao tempo – ainda que as duas estejam ligadas, pois para São Tomás de Aquino e Aristóteles “o tempo é o número do movimento” – característica da mentalidade medieval. Os homens da Idade Média não se interessam pelo que se movimenta, e sim pelo que é estável. O que procuram é o repouso: *quies*. Tudo o que, ao contrário, é inquietude, busca, parece-lhes vão – este é o epíteto comumente associado a estas palavras – e diabólico.

Não exageremos a incidência destas doutrinas e destas tendências existenciais sobre a estagnação das técnicas.

A fraqueza das máquinas medievais provém sobretudo de um estado tecnológico geral ligado a um estrutura econômica e social. Quando certos aperfeiçoamentos aparecem, como nos tornos, ou são tardios, como o sistema do torno à manivela empregado nos teares, que aparece em 1280 no quadro da crise da indústria têxtil de luxo (ainda se trata, na ausência do pedal, que somente aparecerá com o sistema biela-manivela, de uma roda manobrada à mão pela fiandeira, trabalhando geralmente de pé), ou seu emprego é limitado ao trabalho de material de pouca durabilidade – o que explica que tenhamos pouquíssimos objetos torneados na Idade Média. O torno de oleiro vinha da pré-história, o torno de vara existia na Antigüidade clássica. Quando muito, o torno de polia e de pedal duplo que se vê num vitral de Chartres do século 13 é um aperfeiçoamento, de alcance restrito, da época medieval.

O emprego dos aparelhos de levantamento e de força foi estimulado pelo desenvolvimento da construção, principalmente de igrejas e castelos. Mas, sem dúvida, o plano inclinado foi o método de elevação dos materiais mais usado. As máquinas elevatórias não diferem em nada, ao menos em princípio, das máquinas antigas – guindastes simples com roldana, gruas com gaiolas – e continuam a ser curiosidades ou raridades que somente príncipes, cidades, fábricas eclesiásticas podiam utilizar – tal o engenho mal conhecido chamado *vasa*, o qual servia para lançar os navios n’água em Marselha. Ao final do século 12, o monge Gervásio maravilha-se com o talento do arquiteto Guilherme de Sens, que manda vir pedra romana de Caen para reconstruir a catedral de Cantuária, destruída pelo fogo em 1174: “Ele construiu máquinas engenhosas para carregar e descarregar navios e para levantar pedra e argamassa”. Mas o que eram essas máquinas? A grua também

era uma curiosidade, uma grua em forma de “gaiola de esquilo”, única em cada local, e que no século 14 equipa certos portos e que pareceu tão maravilhosa a ponto de figurar em várias telas, como uma das primeiras existentes em Bruges e como os exemplares restaurados que se podem ver ainda hoje em Lüneburg ou Gdansk. Outra curiosidade é o primeiro “macaco” de levantar pesos, conhecido por um desenho de Villard de Honnecourt na primeira do século 13.

Antes do aparecimento das armas de fogo, a artilharia não fez mais do que continuar a artilharia helenística, ela própria já aperfeiçoada pelos romanos. Mais do que a balista ou a catapulta, o “escorpião” ou “onagro” descrito no século 4º por Amiano Marcelino é que foi o ancestral dos trabucos e manganeis⁴ medievais. O trabuco lançava projéteis por cima das altas muralhas enquanto que o manganel, que se podia regular melhor, lançava suas peças de artilharia menos alto mas mais longe. Mas o princípio era o mesmo da funda.

Aliás, a palavra máquina (como no Baixo Império, onde os *mechanici* eram os engenheiros militares) não se aplica no Ocidente medieval senão aos engenhos de cerco, em geral destituídos de toda engenhosidade técnica, tal como o descreve Suger na sua *Vie de Louis VI le Gros* quando o príncipe atacou o castelo de Gournay em 1107.

“Imediatamente preparam-se os engenhos de guerra para arruinar o castelo; uma máquina alta, que com seus três andares dominava os combatentes, foi erguida para, estando mais alta que o castelo, impedir os arqueiros e besteiros da primeira linha de circular ou de se mostrar no interior. Em seguida, os sitiados, incessantemente pressionados dia e noite por esses engenhos, não podiam mais permanecer nas muralhas e procuravam prudentemente colocar-se ao abrigo, em buracos feitos sob a terra e, fazendo insidiosamente seus arqueiros atirar suas flechas, eles antecipavam sobre o perigo de morte que corriam aqueles que os dominavam no primeiro andar do engenho. A esta máquina que se levantava no ar, estava ligada uma parte de madeira que, levantada ao alto, poderia, ao baixar sobre a muralha, facilitar a entrada dos combatentes, que por lá desceriam...”

4 Trebuchet e mangonneaux, no original. (N.T.)

Resta a utilização, com fins artesanais, e até mesmo industriais, do moinho d'água. Aí se encontra – com o moderno sistema de atrelagem – o grande progresso técnico da Idade Média.

A MADEIRA E O FERRO

A Idade Média é o mundo da madeira. Esta era então o material universal. Muitas vezes uma madeira de qualidade medíocre, e ainda assim em peças de pequeno tamanho e mal trabalhadas. As grandes peças inteiriças empregadas na construção de edifícios ou como mastro de navios – a madeira de carvalho –, difíceis de cortar e de trabalhar, são caras, senão de luxo. Procurando em meados do século 12 árvores de grande diâmetro e suficientemente altas para o vigamento da abadia de Saint-Denis, Suger considera um milagre o fato de encontrar a madeira que desejava no vale de Chevreuse.

Difícil de encontrar em troncos de tamanho grande, a madeira era entretanto o produto mais comum no Ocidente medieval. O *Roman de Renart* testemunha que a raposa e seus companheiros, sempre à procura de bens materiais que lhes fazem falta, têm um só recurso à saciedade: a madeira. “Eles acendem uma grande fogueira, pois lenha não lhes falta”. A madeira fornece mesmo muito cedo ao Ocidente medieval um de seus principais produtos de exportação, procurado no mundo muçulmano, onde, como se sabe, ao contrário, árvore era rara (salvo nas florestas do Líbano e no Magreb). A madeira foi a maior viajante da Idade Média ocidental, sendo também transportada sempre que possível n'água, quer flutuando quer a bordo de navios.

Desde a época carolíngia, outro produto de exportação para o Oriente é o ferro, ou melhor, as espadas – espadas francas –, abundantes nos documentos muçulmanos da Alta Idade Média. Mas aqui tratava-se de um produto de luxo, um produto trabalhado, fruto da habilidade dos ferreiros bárbaros, especializados, como se viu, em técnicas metalúrgicas vindas, pelos caminhos da estepe, da Ásia central, mundo dos metais. Ao contrário da madeira, o ferro era raro no Ocidente medieval.

Em pleno século 13, o franciscano Barthélemy l'Anglais, em sua enciclopédia *De proprietatibus rerum*, faz ainda do ferro uma matéria preciosa: “Sob numerosos pontos de vista, o ferro é mais útil ao homem do que o ouro,

embora os cúpidos desejem mais o ouro que o ferro. Sem o ferro, o povo não poderia se defender contra seus inimigos, nem fazer prevalecer o direito comum; os inocentes asseguram sua defesa graças ao ferro e a impudência dos maus é castigada graças ao ferro. Assim também todo o trabalho manual demanda o emprego do ferro, sem o qual ninguém poderia cultivar a terra nem construir uma casa”.

Nada prova melhor o valor do ferro na Idade Média que a atenção que lhe dá São Bento, mestre da vida material e da vida espiritual medieval. Consagra todo o vigésimo sétimo artigo de sua *Regra* aos cuidados que os monges devem ter com as *ferramenta* – os instrumentos de ferro do mosteiro. O abade deve confiá-los apenas aos monges “cujas vidas e mãos lhe dêem total segurança”. Estragar ou perder estes instrumentos é uma falta grave à regra e implica em severo castigo.

Na sua crônica dos primeiros duques da Normandia, escrita no começo do século 11, Dudon de Saint-Quentin relata o apreço que os príncipes tinham pelas charruas, e as penas exemplares que editaram para o caso de roubo destes instrumentos. Ao fim do século 12, Jean Bodel, poeta de Arras conta em seu fabliau, *Le vilain de Farbu*, que um ferreiro colocara diante de sua porta um ferro quente como armadilha aos ingênuos. Um vilão que por ali passa diz ao seu filho que o pegue, porque um pedaço de ferro é um ganho inesperado. Na fraca produção de ferro da Idade Média, a maior parte destinava-se ao armamento, ao uso militar. O que resta é empregado nas relhas de charruas, nos gumes de foices, nas roçadeiras, enxadas e outros instrumentos, o que não é senão uma pequena parte de uma produção deficiente – embora aumente progressivamente a partir do século 9º. Mas, no todo, para a Idade Média continuam verdadeiras as indicações dos inventários carolíngios que, depois de enumerar alguns utensílios de ferro, mencionam todos os instrumentos agrícolas sob a rubrica *Ustensilia lignea ad ministrandum sufficienter* (Utensílios de madeira em número suficiente para o trabalho requerido). É preciso ainda observar que uma grande parte dos utensílios de ferro ou parcialmente de ferro serve para o trabalho de madeira: machados, trados, serras. É preciso não esquecer, enfim, que entre os utensílios de ferro o que prevalece são os instrumentos de corte e que todos são pouco eficientes. O utensílio essencial, não apenas do marceneiro ou do carpinteiro mas até do lenhador medieval é este antigo e modesto utensílio, o enxó, a ferramenta empre-

gada nos grandes desbravamentos medievais – mais própria para o corte de arbustos do que de mata cerrada ou bosques, diante dos quais tal ferramenta mostrava-se muitas vezes impotente.

Não surpreende assim que o ferro, como se viu, seja objeto de atenções ao ponto de ocasionar milagres. Não surpreende que desde a Alta Idade Média o ferreiro seja um personagem extraordinário, próximo do feiticeiro. Deve sem dúvida esta auréola principalmente à sua atividade de forjador de armas, fabricante de espadas, e a uma tradição que faz dele, junto com o ourives, um ser sagrado legado pela tradição bárbara escandinava e germânica ao Ocidente medieval.

As sagas glorificam ferreiros de poder superior, como Alberico e Mimo; o próprio Siegfried, que forja a excepcional espada Nothung; e Wieland, que a saga de Thidrek nos mostra em plena atividade: “O rei diz ‘a espada é boa’ e a quis para si. Wieland respondeu: ‘Ela não é excepcionalmente boa, e não cessarei de trabalhar nela para que melhore’... Voltou à sua forja, pegou uma lima, cortou a espada em pedacinhos e nela misturou farinha. Depois, juntou pássaros que estavam presos em jejum por três dias, dando-lhes a mistura para comer. Ele colocou no forno de sua forja os excrementos dos pássaros, fundiu e fez sair do ferro tudo o que tinha de impurezas, forjando depois uma nova espada, menor do que a primeira [...] E era boa de empunhar. As primeiras espadas que Wieland tinha fabricado eram maiores que o habitual. O rei procurou Wieland de novo, olhou a espada e disse que era a mais cortante e a melhor que já tinha visto. Retornaram ao regato; Wieland pegou um floco de lã bem espesso e longo e o atirou na água; segurava tranquilamente a espada n’água; o floco deslizou até o gume e a espada o cortou tão facilmente como cortava a própria corrente d’água”...

Conviria reencontrar este sentido medieval do material na evolução do personagem São José, no qual a Alta Idade Média tendeu a ver um *faber ferrarius*, um ferreiro, e que depois tornou-se a encarnação da condição humana numa Idade Média da madeira: um carpinteiro? Enfim, talvez aqui ainda seja possível pensar numa possível ressonância sobre a evolução das técnicas de uma mentalidade ligada a um simbolismo religioso. Na tradição judaica a madeira é o bem e o ferro, o mal; a madeira é o verbo vivificante e o ferro é a carne pesada. O ferro não deve ser empregado sozinho, mas junto com a madei-

ra, que lhe retira a nocividade e o faz servir ao bem. Assim, a charrua é um símbolo do Cristo trabalhador.

O material que rivaliza com a madeira na Idade Média não é o ferro, mas a pedra. Por causa da sua raridade, o ferro fornece em geral apenas um pequeno complemento – gumes de ferramentas, pregos, ferragens, tirantes e correntes que reforçam os muros.

Madeira e pedra são os dois materiais fundamentais da técnica medieval. Por isto é que, aliás, os arquitetos são ao mesmo tempo *carpentarii et lapidarii* (carpinteiros e pedreiros), e os trabalhadores da construção são qualificados como *operarii lignorum et lapidum* (trabalhadores em madeira e pedra). Também por muito tempo a pedra foi considerada um luxo em relação a madeira. A partir do século 11, o grande avanço da construção, fenômeno essencial do desenvolvimento econômico medieval, consistiu quase sempre em substituir a construção em madeira por uma construção em pedra: de igrejas, pontes, casas. Em relação à madeira, a pedra é uma material nobre. Ter uma casa em pedra constitui sinal de riqueza e poder – Deus e a Igreja, e os senhores em seus castelos, foram os primeiros a tê-las. Mas ter uma casa em pedra seria dentro em pouco um sinal de ascensão dos mais ricos burgueses. As crônicas urbanas mencionam cuidadosamente esta manifestação do progresso das cidades e da classe que as domina. As palavras de Suetônio, segundo a qual Augusto vangloriava-se de ter encontrado uma Roma de tijolo e de ter deixado uma Roma de mármore, foram retomadas por muitos cronistas da Idade Média, que as aplicaram aos grandes abades construtores dos séculos 11 e 12 – tijolo e mármore sendo substituídos por madeira e pedra. Encontrar uma igreja de madeira e deixá-la de pedra, tal era o progresso, a honra e o feito memorável na Idade Média. Sabe-se que um dos grandes progressos técnicos na Idade Média foi descobrir as coberturas abobadadas de pedra e inventar sistemas de abóbadas. Para certos grandes monumentos em ruína do século 11, resta saber se já tinham passado da cobertura de madeira à abóbada em pedra. A este respeito, a abadia de Jumièges continua a ser um enigma aos historiadores da técnica e da arte. Mesmo para os edifícios de pedra e com abóbadas de pedra, muitos elementos continuavam a ser de madeira, principalmente o vigamento. De onde sua vulnerabilidade ao fogo. Foi um incêndio iniciado no vigamento que em 1174 destruiu a catedral de Cantuária. O monge Gervásio conta como o fogo, propagando-se a partir do telhado, alastrou-

se rapidamente: *Vae, vae, ecclesia arde* (Ai, ai, a igreja está queimando), as placas de chumbo do teto derretem, as vigas calcinadas caem no coro e queimam as cadeiras. “Alimentadas por toda essa massa de madeira, as chamas elevaram-se até 15 côvados de altura, consumindo as paredes e principalmente as colunas da igreja”.

O tempo, que tudo idealiza, idealiza o passado material deixando subsistir apenas as partes duráveis e fazendo desaparecer o perecível, que era quase tudo.

A Idade Média é para nós uma gloriosa coleção de pedras das catedrais e dos castelos. Mas estas pedras não representam senão uma ínfima parte do que existiu. Restaram-nos apenas alguns ossos de um corpo feito de madeira e de materiais mais simples e perecíveis ainda, como palha, barro, massa. Nada ilustra melhor a crença fundamental da Idade Média na separação da alma e do corpo e na sobrevivência apenas da alma. Como seu corpo virou pó, o que a Idade Média nos deixou foi a sua alma, corporificada na pedra durável. Mas esta ilusão do tempo não deve nos enganar.

TÉCNICAS RURAIS

O aspecto mais grave deste equipamento técnico medíocre manifestase principalmente no setor rural. Com efeito, a terra e a economia agrária eram a base e o essencial da vida material na Idade Média, condicionando tudo: riqueza, poder social e político. Ora, a terra medieval é avara porque ao homens não se mostram capazes de tirar proveito dela.

Primeiro, porque os instrumentos são rudimentares. A terra é mal trabalhada. As lavragens são pouco profundas. O arado antigo, adaptado aos solos pouco profundos e aos terrenos acidentados do domínio mediterrâneo, subsiste por muito tempo e em muitos lugares. Sua relha simétrica, revestida por vezes de ferro mas em geral simplesmente de madeira endurecida no fogo, mais arranhava do que fendia a terra. A charrua com relha dissimétrica e com aiveca, com a frente móvel, munida de rodas, puxada por animais atrelados de modo mais eficaz, que se difunde no decurso da Idade Média, representa com certeza um progresso considerável. Mas os solos pesados, argilosos, os mais fecundos quando bem trabalhados, opõem aos instrumentos medievais uma

persistente resistência. Na Idade Média, a intensificação da lavoura decorria mais de uma repetição do trabalho do que de um aperfeiçoamento dos instrumentos. Difundiu-se a prática de três lavragens, e, na passagem do século 13 para o 14, de quatro. Mas trabalhos complementares continuavam a ser necessários, e estes também tinham capacidade limitada. Após a primeira lavragem, quebravam-se os torrões de terra com a mão, como mostra uma miniatura de saltério inglês de Luttrell no início do século 14. A capina, que não era feita em toda parte, utilizava utensílios rudimentares como forcados e foicinhos de cabo comprido para cortar cardos e ervas daninhas. A grade de esterroar, da qual uma das primeiras representações aparece no bordado de fins do século 11 chamado de "tapeçaria" de Bayeux, difunde-se nos séculos 12 e 13. Ainda era preciso cavar a terra em profundidade com a enxada de tempos em tempos. Mas a terra, mal arada, mal remexida e mal arejada, não se reconstituía rapidamente com substâncias fertilizantes.

Esta carência de instrumentos poderia ser numa certa medida remediada com o enriquecimento do solos por meio de estrume, mas a fraqueza da agricultura medieval neste setor era ainda mais flagrante.

Certamente que os adubos químicos artificiais ainda não existiam. Restavam os adubos naturais, mas eram muito insuficientes. A principal razão disto era a fraqueza da criação de gado – pelas causas secundárias, tais como os estragos causados pela epizootia –, mas sobretudo pelo fato de que os campos de pastagem passaram ao segundo plano em relação aos campos agrícolas, os cultivos e as necessidades de alimentação vegetal, a carne provindo em parte da caça. Aliás, eram criados de preferência, animais que vivem na floresta e da floresta, como porcos e cabras, cujo estrume em grande parte se perdia. O estrume dos demais era cuidadosamente recolhido, na medida do possível, pois os rebanhos na maior parte do tempo pastavam ao ar livre, sendo raramente mantidos em estábulos. Os excrementos dos pombais eram utilizados como produto precioso. O "pote de esterco" era um tributo pesado que o rebanho devia ao senhor. Inversamente, agentes senhoriais privilegiados, como os prebendeiros que no século 12 administravam certos domínios em Münchweier, na Alemanha, recebiam como salário pela terra que cuidavam "o estrume de uma vaca e de sua cria e as varreduras da casa".

Os adubos vegetais fornecem um complemento notável: a terra argilosa era empregada na adubação, assim como ervas e folhas podres, e restos de

colmo que os animais não haviam comido após a colheita. Isto porque, como se pode ver em diversas miniaturas ou esculturas, o trigo era cortado com o foicinho rente à espiga, ou, pelo menos, acima da altura do caule, de modo a deixar a maior quantidade possível de palha para a alimentação do gado, e depois para adubo. Enfim, os adubos eram em geral reservados aos cultivos mais delicados ou de maior ganho, como os vinhedos e as hortas. No ocidente medieval, há um flagrante contraste entre as pequenas parcelas dedicadas à horticultura, que acumulam o essencial do refinamento rural, e as grandes superfícies, abandonadas às técnicas rudimentares.

Em consequência da fraqueza dos instrumentos agrícolas e da insuficiência de adubos a cultura, em vez de ser intensiva, era em larga medida extensiva. Mesmo ao redor dos séculos de 11 a 13, período em que o incremento demográfico levou a um crescimento da superfície cultivada por desbravamento, a agricultura medieval era notavelmente itinerante. Em 1116, por exemplo, os habitantes de uma aldeia de Ile-de-France recebem autorização para desmatar certa partes de uma floresta real, mas com a condição de que eles "as cultivem colhendo os frutos apenas de duas colheitas, indo em seguida para outras partes da floresta". A prática da queimada, que implica num certo nomadismo agrícola, é largamente usado sobre solos pobres. Os próprios desbravamentos eram muitas vezes culturas temporárias – os descampados invadem a toponímia medieval, encontrando-se seguidamente na literatura quando se fala do campo: "Renart veio a um descampado".

A consequência é que a terra, mal trabalhada, pouca rica, esgota-se rapidamente. Assim, era preciso deixá-la repousar e se reconstituir. Era a prática difundida do pousio. Sem dúvida, entre os séculos 9º e 14 um progresso consistiu na substituição, aqui e acolá, do afolhamento bienal pelo afolhamento trienal, cuja finalidade é deixar o solo de repouso uma vez em cada três anos, em vez de uma vez em cada dois anos, ou melhor, de utilizar dois terços da superfície cultivada em vez da metade. Mas o afolhamento parece ter se difundido de modo mais lento, e menos comumente do que se costuma dizer. No clima mediterrânico, em solos pobres, persistiu o afolhamento bienal. No século 13, o autor inglês do tratado de agronomia *Fleta* aconselha prudentemente seus leitores a optarem por uma só boa colheita em dois anos em vez de duas colheitas fracas em três anos. Numa região como o Lincolnshire não há nenhum exemplo certo de afolhamento trienal antes do século 14. Em Fo-

rez, no fim do século 13, as terras produziram colheita apenas três vezes em trinta anos.

Outros fatores que encontraremos adiante somam-se à fraca produtividade da terra na época medieval. Por exemplo, a tendência dos domínios medievais à produção de subsistência, ao mesmo tempo uma consequência de realidades econômicas e um traço da mentalidade. Ter de recorrer ao exterior e não produzir tudo o que se necessitava era não apenas uma fraqueza, mas uma desonra. No caso das propriedades monásticas, evitar todo o contato com o exterior era uma consequência direta do ideal espiritual de solidão, o isolamento econômico sendo condição de pureza espiritual.

Quando os cistercienses equiparam-se com moinhos, São Bernardo ameaça mandar destruí-los porque constituem um centro de relações, de contatos, de reuniões, e, pior ainda, de prostituição. Mas estes preconceitos têm bases materiais. Num mundo em que os transportes são caros e aleatórios, com economia monetária e câmbio pouco desenvolvidos, produzir todo o necessário era um bom cálculo econômico. Por conseguinte, a policultura reinou na economia rural medieval, e isto significa que as condições geográficas, pedológicas e climáticas da produção eram violentadas tanto quanto possível. O vinhedo, por exemplo, era explorado sob climas os mais desfavoráveis, bem ao norte de onde é cultivado atualmente. Podia ser encontrado na Inglaterra; a região da bacia parisiense possuía um grande vinhedo, e Laon veio a ser qualificada como a "capital do vinho" na Idade Média. Más terras eram colocadas em cultivo, e faziam-se cultivar diversos gêneros em solos inadequados.

Como resultado de tudo isso, eram baixos os rendimentos agrícolas. Na época carolíngia, parece que os rendimentos eram próximos de 2 – chegando a 2,7 no domínio real de Annapes (França, departamento do Norte), no início do século 9º – por vezes elevando-se apenas acima de 1, quer dizer, basicamente recuperando a semente pura e simplesmente. Um progresso notável se produziu entre os séculos 11 e 14, mas os rendimentos continuaram baixos. Segundo os agrônomos ingleses do século 13, as taxas normais eram de 8 para a cevada, 7 para o centeio, 6 para as leguminosas, 5 para o trigo, 4 para a aveia. A realidade parece ter sido menos brilhante. Nas boas terras do bispado de Winchester, as taxas eram de 3,8 para o trigo e a cevada; 2,4 para a aveia. Para o trigo, em regra parece que a proporção era de 3 ou 4 para 1.

Além disso, a variação dos rendimentos era considerável. Isto verifica-se nos diferentes tipos de terreno. Na montanha o nível apresenta pouca diferença na época carolíngia, 2 para 1; na Provença, eleva-se para 3 ou 4; em certas planícies lamacentas, como no Artois, pode subir acima de 10, chegando a 18, aproximando-se dos rendimentos atuais de terras medíocres. Verifica-se também de um ano para outro – algo tanto mais grave, pois as variações podem ser consideráveis. Em Roquetteire, no Artois, o trigo que produzia 7,5 para 1 em 1319 passou a render 1,6 para 1 em 1321. Enfim, num mesmo domínio o rendimento podia diferir dependendo do produto. Num domínio rural da abadia de Ramsey o rendimento da cevada oscilava de 6 a 11 enquanto o da aveia era pouco maior que 1 – equivalente praticamente apenas à semente.

FONTES DE ENERGIA

Se, com a difusão dos moinhos, um progresso notável se manifesta no domínio das fontes de energia – sobretudo no moinho d'água e nas diversas aplicações da energia hidráulica, com os moinhos de pisão, moinhos de cânhamo,⁵ moinho de curtidores, moinhos de cerveja e moinhos de amolação –, convém observar que a cronologia do aparecimento e difusão destes engenhos deve incitar-nos à prudência. No que respeita aos moinhos de pisão, por exemplo, tiveram uma regressão na França no século 13; na Inglaterra conhece verdadeiro impulso somente no fim do século 13, e alguns já viram nisto o instrumento de uma verdadeira "revolução industrial"; e, na Itália, não se difundiu rapidamente em toda parte. Nos séculos 13 e 14, Florença enviava seus tecidos até Prato, para ali serem pisados; na Alemanha, a primeira menção ao moinho de pisão data somente de 1223, em Speyer e parece aí ter sido excepcional no século 13. Os moinhos mais importantes para o desenvolvimento industrial aparecem somente no fim de nosso período: o moinho de ferro mostra-se uma raridade antes do século 13 – não é certa a informação a respeito de um deles para o ano de 1104 em Cardadeu, na Catalunha, embora o

5 Desde a Antigüidade, na China, a fibra do cânhamo era empregada como matéria-prima na fabricação de papel e tecidos. Foram os muçulmanos que introduziram o uso do cânhamo na Europa na preparação do papel, por volta de 1150. (N.T.)

desenvolvimento das ditas forjas catalãs na segunda metade do século 12 talvez esteja ligado à difusão do moinho de ferro, cuja primeira menção segura data de 1197 para o mosteiro de Soroë, na Suécia. Os moinhos de papel, atestados desde 1238 em Jativa, na Espanha, não se expandem antes do fim do século 13 na Itália (Fabiano, 1268); o primeiro moinho de papel francês é de 1338 (Troyes), o alemão é de 1390 (Nuremberg). A serra hidráulica é ainda uma curiosidade quando Villard de Honnecourt a desenha em seu álbum por volta de 1240. O moinho d'água é empregado principalmente para moer grãos. Desde o fim do século 11, em 1086, o *Domesday Book* nos permite enumerar 5.624 deles na Inglaterra.

Não obstante os progressos da energia hidráulica e eólica nos séculos 12 e 13, o essencial da energia no Ocidente medieval continua a provir dos homens e dos animais.

Sem dúvida aqui ainda se observam progressos importantes. O mais espetacular e o de maiores consequências foi provavelmente aquilo que, com o comandante Lefebvre des Noëttes e N. Haudricourt, ficou conhecido como "atrelagem moderna". Trata-se de um conjunto de progressos técnicos que por volta do ano mil permitiu a melhor utilização da tração animal e o aumento do rendimento do trabalho dos animais de carga. Estas inovações permitiram empregar o cavalo no trabalho, o qual, sendo mais rápido que o boi, acelerou e multiplicou os trabalhos de lavragem e gradagem do campo.

A atrelagem antiga concentrava o esforço de tração na garganta do animal e comprimia-lhe o peito, tornando difícil a respiração e cansando-o rapidamente. A atrelagem moderna consiste essencialmente em transportar o peso da tração para as espáduas do animal, completando-a com o uso do cabresto e com a ferradura de cravos – que facilita o deslocamento e protege os cascos –, e com a parelha em fila, que permitia puxar cargas pesadas e foi de capital importância na construção de grandes edifícios religiosos e civis.

A primeira representação segura que temos do cabresto – elemento fundamental da atrelagem moderna – encontra-se num manuscrito da Biblioteca Municipal de Trier de cerca do ano 800, mas a nova técnica se difundiu apenas no séculos 11 e 12.

Convém também ter em mente que o tamanho e a força dos animais de carga medievais eram nitidamente inferiores aos dos atuais. O cavalo empregado na lavoura era em geral de raça menor que o cavalo de guerra, o pesado

corcel que deve carregar, senão um jaez,⁶ pelo menos um cavaleiro pesadamente armado e cujo peso pode vir a desempenhar um papel importante nas cargas sobre o inimigo. Reconhece-se aqui a primazia do fator militar e da guerra sobre o fator econômico e a produção. O recuo do boi diante do cavalo, porém, não foi geral. Se as vantagens do cavalo eram tais que desde 1095, ao proclamar em Clermont a Paz de Deus em vista da I Cruzada, Urbano II colocava sob proteção divina cavalos de lavoura e gradagem: *equi arantes, equi de quibus hercant*; se a superioridade do cavalo era reconhecida desde o século 12 pelos eslavos, a ponto de, segundo a *Crônica de Helmond*, a unidade de produção ser o que uma parelha de bois ou um cavalo podiam fazer num dia de trabalho e de, na mesma época, um cavalo de lavoura valer na Polônia o preço de dois bois, e mesmo que os agrônomos modernos tenham já calculado que o boi medieval, tendo em conta o seu menor rendimento, tornava-se 30% mais caro que um cavalo num dia de trabalho, o fato é que muitos camponeses ou senhores recuavam diante de duas desvantagens do cavalo: seu preço elevado e as dificuldades em alimentá-lo com aveia. No século 13, em seu tratado *Treatise of Housebondrie*, Walter de Henley recomenda que ao cavalo se prefira o boi, cuja alimentação é mais barata e além do trabalho fornece carne. Se na Inglaterra, após um nítido progresso do cavalo em fins do século 12 – sobretudo no leste e no centro-leste –, o seu avanço parece interrompido no século 13 talvez por causa de um regresso à exploração direta⁷ e dos pagamentos dos rendimentos senhoriais em serviço pelos camponeses; se na Normandia a lavoura feita com cavalos parece habitual no século 13, como em 1260 testemunha o registro de visitação do arcebispo de Rouen, Eudes Rigaud, que mandou confiscar os cavalos que viu trabalhando no dia da festa de São Mathias; se o mesmo devia ocorrer nas terras dos senhores de Audenarde, já que só cavalos aparecem nas ilustrações do *Vieil Rentier* em 1275, o fato é que o boi não apenas continua a predominar no sul e regiões mediterrânicas, onde a aveia era difícil de cultivar, como se podem encontrar bois de lavoura na

6 No original, *caparaçon*. Blindagem em tecido, couro ou metal que se colocava sobre o dorso, ancas e no peito do cavalo, às vezes com as cores e insígnias do cavaleiro. (N.T.)

7 No original, *faire-valoir direct*. Modo de exploração da terra pelo próprio proprietário. (N.T.)

Borgonha em meados do século 13 e em Brie no ano 1274. Sobre o valor de um cavalo para um camponês – mesmo numa região privilegiada como o Artois em cerca de 1200 – convém ler o *fabliau* de Jehan Bodel intitulado *Les deux chevaux*, onde há uma comparação entre o cavalo “bom na charrua e na aradura” e o “rocim magro”.

Junto com o cavalo e com o boi, não se deve esquecer a importante participação do asno nos trabalhos rurais do Ocidente medieval, mesmo fora da zona mediterrânica. Um documento de Orleans que enumera os animais de lavoura cita “seja o boi, seja o cavalo, seja o asno”. Um texto de Brie do ano de 1274 diz aos camponeses adstritos ao trabalho de lavoura para “atrelar com bois, cavalos e asnos”. De fato, a humilde e normal realidade medieval do trabalho animal era, como no Presépio, a presença do boi e do asno.

Mais ainda, a energia humana continuava a ser fundamental. No campo, no artesanato e até na navegação, em que a vela era apenas um fraco complemento ao trabalho do remo, isto é, do homem, o trabalho braçal humano era a principal fonte de energia.

Ora, a produtividade destas fontes humanas de energia, que Carlo Cipolla denominou de “conversores biológicos”, era reduzida, pois a classe dos produtores, como se verá, coincidia em geral com uma categoria social mal alimentada, senão subalimentada. Com os “conversores biológicos” fornecendo, segundo K.M. Mather e Carlo Cipolla, pelo menos 80% da energia na sociedade medieval pré-industrial, a disponibilidade de energia que daí provinha era fraca: mais ou menos 10.000 calorias diárias por pessoa (100.000 numa sociedade industrial atual). Não se deve surpreender que o capital humano fosse precioso para os senhores medievais, a ponto de, na Inglaterra, por exemplo, alguns fazerem incidir uma taxa especial sobre os jovens camponeses celibatários. Malgrado sua tradicional exaltação da virgindade, a Igreja acentuou cada vez mais o “Crescei e multiplicai-vos”, *slogan* que correspondia, em primeiro lugar, às estruturas técnicas do mundo medieval.

Mesma desvantagem no setor dos transportes. Também aqui convém não negligenciar a importância da energia humana. Sem dúvida que as corveias de transporte, reminiscências da escravidão antiga, diminuem cada vez mais e parecem deixar de existir após o século 12. Mas ainda no século 11, por exemplo, os monges de Saint-Vanne exigem de seus servos domiciliados em Laumesfeld, na Lorena, “a obrigação de transportar o trigo numa distância de

seis milhas sob seus ombros” – ou melhor em seu pescoço, em sua nuca, conforme o texto em latim: *cum collo*.

Os trabalhos de transporte demandados às diferentes classes sociais como penitência ou como obra piedosa para a construção das catedrais tinham não somente um aspecto psicológico e espiritual, mas também um significado técnico e econômico.

Em 1145, na Normandia, houve uma explosão desta forma particular de devoção. Entre numerosos testemunhos, destaca-se o de Robert de Torigny, que trata da construção, da catedral de Chartres: “Naquele ano, os homens puseram-se – em primeiro lugar em Chartres – a puxar com seus ombros carros cheios de pedra, madeira, alimentos e outros produtos para a obra da igreja, cujas torres estavam então sendo construídas... Mas este fenômeno não se produziu somente lá, ocorrendo também em quase toda Ile-de-France, Normandia e em vários outros lugares...”. Este tipo de transporte continuava um meio de locomoção essencial. O mau estado das estradas, o número limitado de carros e carroças, a falta de veículos cómodos – o carrinho de mão, que apareceu nos canteiros de obra do século 13, só se difundiu ao fim do século 14 e parece ter sido pouco empregado – e o elevado preço do carroto mantinham-no em primeiro lugar. Transporte de homens mostrado em miniaturas, com figuras encurvadas sob painéis e cestos de todo tipo; transporte de animais: ao lado dos animais de tração que se vê por vezes em lugar de honra depois de ter penado (como os bois de pedra nas torres da catedral de Laon), as bestas de carga desempenharam importante papel no transporte medieval. Não apenas por atravessar as montanhas, a mula ou asno são insubstituíveis nas regiões mediterrânicas, mas este tipo de transporte ultrapassa largamente aquelas regiões em que as condições de relevo parecem se impor. Nos contratos firmados em 1296 nas feiras de Champanhe pelos negociantes italianos, compradores de panos e outros tecidos, com os carreteiros, pode-se ver estes comprometerem-se a “conduzir (as mercadorias) com seus animais até Nîmes no prazo de 22 dias sem carroça”.

O vocabulário da metrologia nos informa sobre a importância do transporte de carga: para o sal, por exemplo, a *sommée*⁸ era uma medida de base.

8 *Sommée*. A quantidade de mercadoria que um animal suporta de cada vez. (N.T.)

OS NAVIOS

Embora com aperfeiçoamentos técnicos não negligenciáveis, os transportes marítimos continuaram insuficientes, fosse porque tais melhoramentos não tinham ainda produzido todo o seu efeito antes do século 14 – ou mais tarde –, fosse porque sua aplicação permaneceu limitada.

Em primeiro lugar, a tonelagem das frotas da Cristandade ocidental era pequena. A começar pela pequena dimensão dos barcos. Mesmo com o aumento das tonelagens nos séculos 12 e 13, especialmente no norte, onde os barcos tinham que transportar produtos volumosos como grãos e madeira e onde aparece a *Kogge* ou *coque* hanseática, ou no Mediterrâneo, onde em Veneza eram construídas as galeras, ou melhor *galés* – *galee da mercato* – de maiores dimensões. Pode-se avançar números? Uma capacidade superior a 200 toneladas parece excepcional. Portanto, no geral também era pequena. O número de navios grandes era muito limitado. Os comboios que Veneza – a primeira potência da época – organiza a partir do começo do século 14, em número de um ou dois por ano, com destino à Inglaterra e Flandres, comportam duas ou três galeras. O número total de *galee da mercato* em serviço nas três principais rotas de comércio do primeiro quartel do século 14 era cerca de 25: em 1328, por exemplo, 8 destinavam-se ao ultramar, quer dizer, Chipre e a Armênia; 4 destinavam-se a Flandres; e 10 destinavam-se à *Romania*, isto é, o Império bizantino e o Mar Negro. Em agosto de 1315, quando, ao receber notícias alarmantes, o Grande Conselho ordenou a seus navios no Mediterrâneo que formassem um comboio, excluiu 9 de seus navios grandes, cuja lentidão não os tornava aptos a viajar em comboio. Além disto, uma ordenação limitava o tamanho destes navios, porque deviam poder ser convertidos para fins militares e não apresentar desvantagens em virtude do seu grande tamanho e lentidão. Frederic C. Lane calculou que em 1335 os 26 navios com tonelagem média de 150 tonéis que constituíam os comboios venezianos somavam 3.900 tonéis, e se aplicarmos a este montante o coeficiente 10, mais ou menos válido para o século 14, o conjunto da frota veneziana seria elevado a cerca de 40.000 tonéis.

A introdução do leme de cadaste, que se difunde no transcorrer do século 13 tornando os navios mais manejáveis, provavelmente não foi tão im-

portante como se acreditou. Quanto ao uso da bússola, que levou à elaboração de mapas mais exatos e que permitiu a navegação durante o inverno, este se difundiu somente após 1280. A Idade Média ignorou o quadrante e o astrolábio náutico, que são instrumentos do Renascimento.

OS PROGRESSOS TÉCNICOS

Por fim, insuficiência na extração mineral: a fraqueza dos engenhos de perfuração, de levantamento, a incapacidade técnica de retirar a água limitavam a extração às jazidas superficiais ou pouco profundas: de ferro (apesar dos progressos a partir do século 12), cobre e chumbo (dos quais estamos bem informados por um código mineiro do início do século 13 para a região de Massa Marittima, na Itália), carvão mineral (talvez conhecido na Inglaterra desde o século 9^o, seguramente mencionado no Forez em 1095, mas que só começa a ser explorado no século 13), sal (poços salgados e minas, como as de Halle ou de Wielicka e Bochnia na Polônia, cuja exploração não parece anterior ao século 13), estanho (produzido principalmente na Cornualha) de cuja extração nada se sabe, minas de ouro e de prata que logo se revelam incapazes de atender a demanda de uma economia cada vez mais monetária e cuja insuficiência (apesar da intensificação da exploração, principalmente na Europa central, por exemplo, em Kutna Hora, na Boêmia) provocou a fome monetária do fim da Idade Média que acabou apenas com o afluo de metais americanos no século 16. Todos estes minérios são produzidos em pouca quantidade e, na maioria dos casos, tratados com equipamento e técnicas rudimentares. Os fornos com foles – os foles sendo acionados por energia hidráulica – aparecem no fim do século 13 na Estíria e depois, em 1340, na região de Liège. Entretanto, os altos fornos do fim da Idade Média não revolucionaram de imediato a metalurgia. Foi preciso esperar pelo século 17 e, para a difusão, pelo século 18, para que surgissem aperfeiçoamentos decisivos: a aplicação da hulha no trabalho do ferro, o emprego do vapor para a drenagem do subsolo.

Os progressos técnicos mais significativos no domínio “industrial” concernem em definitivo a setores particulares ou não fundamentais, e sua difusão data do fim da Idade Média. Sem dúvida o mais espetacular foi a inven-

ção da pólvora e das armas de fogo. Mas sua eficácia militar demorou a se afirmar. Durante o século 14 e mesmo depois, os primeiros canhões semeavam o terror no adversário mais pelo barulho do que por sua capacidade letal. Sua importância vem principalmente do fato de que o desenvolvimento da artilharia promoveu a partir do século 15 um grande incremento da metalurgia.

A pintura a óleo, conhecida desde o século 12, mas sem progressos importantes a não ser na passagem do século 14 para o 15, e cujo emprego afirma-se apenas, segundo a tradição, com os irmãos Van Eyck e com Antonello de Messina, revolucionou definitivamente menos a pintura do que a descoberta da perspectiva.

Conhecido na Antiguidade, o vidro aparece como indústria apenas no século 13, principalmente em Veneza, e não assume a forma de uma produção industrial na Itália senão no século 16, assim como o papel só veio a triunfar com a imprensa. Na Idade Média, o vidro era essencialmente o vitral; e, no princípio do século 12, o tratado de Teófilo revela o desenvolvimento que ele estava tendo na Cristandade.

Por outro lado, o tratado de Teófilo, intitulado *De diversis artibus* – “o primeiro tratado técnico da Idade Média” – revela bem os limites da técnica medieval.

Antes de tudo, é essencialmente uma técnica a serviço de Deus. Os procedimentos descritos por Teófilo são os que se empregam nas oficinas monásticas e destinam-se sobretudo à construção e ornamentação de igrejas. O primeiro livro dedica-se à preparação das cores, isto é, à iluminura e acessoriamente ao afresco; o segundo livro dedica-se ao vitral, e o terceiro, à metalurgia e principalmente à ourivesaria.

Depois, é uma técnica de produtos de luxo, da mesma maneira como na indústria têxtil, em que o essencial do vestuário era de produção doméstica, as oficinas fabricando tecidos de luxo.

Por fim, é uma técnica de artistas artesãos, que aplicavam receitas a uma produção de peças individuais com a ajuda de instrumentos rudimentares. Os técnicos e inventores da Idade Média eram, com efeito, artesãos. Não escapam a isto aqueles em que se quis ver uma elite intelectual senhora de técnicas sutis: os mercadores italianos ou hanseáticos, sobre quem já se falou de uma “supremacia intelectual”. Durante muito tempo o principal trabalho do mercador foi se deslocar, o que não requer qualificação especial. O mercador

não era mais do que um desses errantes da rota medieval. Na Inglaterra, chamam-no de *piepowder*, o “pé poeirento” coberto da poeira dos caminhos. Na literatura, por exemplo, ao fim do século 12 ele aparece no *fabliau* intitulado *Le Souhait fou*, de Jehan Bodel, como um homem que fica fora de casa durante meses “para sua mercadoria adquirir”, e que volta “alegre e feliz” depois de ter passado muito tempo “fora do país” – longe dos seus. Este itinerante, por vezes, sendo rico, procura tratar pessoalmente de grande parte de seus negócios nas feiras de Champanhe, mas, se em tais negócios intervém algum “intelectual” – e isto apenas na Cristandade meridional –, é o notário que para ele redige contratos, em geral muito simples, cujo mérito principal é servir de testemunho, a exemplo das cartas feudais. A própria Igreja, que constrange o mercador com certa complicação e sutileza ao condenar todas as operações de crédito sob o nome de usura, não consegue fazer progredir a sua técnica de modo decisivo. Assim, os dois instrumentos em que se verifica um certo progresso na prática comercial, ainda que tecnicamente limitado, a letra de câmbio e a contabilidade por partidas dobradas, difundem-se apenas a partir do século 14. As técnicas comerciais e financeiras na Idade Média estão talvez entre as mais rudimentares. A mais importante, o câmbio, limita-se a uma troca de moedas: o câmbio “manual”.

Só um técnico encontra-se talvez num nível superior: o arquiteto. É verdade que seu setor foi o único que na Idade Média assumiu um indiscutível aspecto industrial. Na verdade, apenas no período do gótico, e não em toda a Cristandade, que a arte da construção tornou-se ciência e o arquiteto, um erudito. Este arquiteto, que se fazia, aliás, chamar de “mestre” e que até tentava que lhe chamassem de “mestre em pedra” (*magister lapidum*), assim como outros eram mestres “em artes” ou “em decretos” (doutores em direito), e que calcula de acordo com certas regras, opõe-se ao arquiteto-artesão que aplica receitas, ao pedreiro. Como se sabe, a justaposição e, por vezes, o confronto entre estes dois tipos de construtores permanecerá até o fim da Idade Média, e foi no canteiro de obras da Catedral de Milão, na virada do século 14 para o 15, que ocorreu o revelador debate entre o arquiteto francês, para quem não havia “técnica sem ciência” (*Ars sine scientia nihil est*) e os arquitetos-artesãos lombardos, para quem a ciência era apenas uma técnica (*Scientia sine arte nihil est*).

É preciso por fim lembrar que, se os artesãos medievais deram prova de sua habilidade, de audácia (as catedrais, e não apenas elas, estão aí para prová-lo – Joinville maravilha-se diante do mercado de Saumur, “construído à maneira dos claustros dos monges brancos”) e de gênio artístico, as produções da Idade Média eram geralmente, e contrariamente ao que se acredita, tecnicamente de má qualidade? A Idade Média precisou constantemente reparar, substituir, refazer. Os sinos de igreja deviam ser constantemente reforçados. O desmoronamento das construções, e das igrejas, ocorria com frequência. O desabamento do coro de Beauvais em 1284 é duplamente simbólico. Mais do que a interrupção do avanço do gótico, indica o destino comum de muitas construções medievais. As especializações para reparações a serem dadas às igrejas, notadamente às catedrais, tornaram-se mesmo um dos principais recursos dos arquitetos do fim do século 13, e a maior parte das obras-primas da arquitetura medieval estão ainda de pé graças às reparações e restaurações que os séculos posteriores lhes proporcionaram.

Todavia, a Idade Média, que pouco inventou, e mesmo que pouco enriqueceu a flora alimentar – o centeio, principal aquisição da Idade Média que quase desapareceu da Europa, foi apenas um enriquecimento transitório da agricultura –, marca uma etapa na conquista da natureza pelas técnicas humanas. Sem dúvida, mesmo sua mais importante aquisição, o moinho – ou melhor, sua difusão, mas isto é o essencial –, continua ligada aos caprichos da natureza: falta de vento, seca nos cursos d’água no sul, neve no norte. Mas, como disse Marc Bloch: “Moinhos movidos pela água ou pelo vento, moinhos de graos, de pisão, serrarias hidráulicas, martinets de ferro, arreios, ferraduras para animais de carga, parelha em fila, o próprio rodete: tantos progressos que uniformemente acabavam numa utilização mais eficaz das forças naturais, inanimadas ou não; e, por conseguinte, a economizar o trabalho humano ou, o que vem a ser quase a mesma coisa, a assegurar um melhor rendimento. Por quê? Talvez porque havia menos homens. Mas, sobretudo, porque o senhor tinha menos escravos”.

Nesta Idade Média que não incluía o progresso técnico na lista de seus valores, alguns tomaram consciência do elo existente entre progresso humano e progresso técnico. Outros deploraram-no. Tal qual Guiot de Provins, que no início do século 13 sente-se desolado ao ver que em seu tempo, mesmo no domínio militar, os “artistas” devem ceder passo aos “técnicos” – e, assim, os “ca-

valeiros” aos “besteiros, mineiros, trabalhadores das pedreiras e engenheiros”. Outros, pelo contrário, rejubilam-se, como um monge de Claraval no século 13, que canta um verdadeiro hino ao maquinismo liberador.

“Um braço do Aube, atravessando as várias oficinas da abadia, é em toda a parte abençoado pelos serviços que presta. O Aube aí chega com grande trabalho; e, se não consegue chegar completamente, pelo menos não fica ocioso. Um leito, cujas curvas cortam em dois o meio do vale, foi cavado não pela natureza, mas pela indústria dos monges. E por este caminho o Aube envia uma metade de si à abadia, como para saudar os religiosos e se desculpar de não ter vindo inteiro, por não ter encontrado um canal suficientemente largo para contê-lo. Quando, por vezes, o rio transborda e lança muita água fora de seu limite normal, é barrado por um muro que se lhe opõe, sob o qual é forçado a correr; volta então a si próprio e a onda que seguia seu antigo curso acolhe a onda que reflui. Entrando na abadia apenas o que o muro, que faz a função de porteiro, o permite, a água do rio lança-se impetuosamente no moinho, dando-lhe muito o que fazer e muito movimento para esmagar o trigo com o peso das mós, para agitar o fino crivo que separa a farinha do grão.

“Ei-lo já no edifício vizinho, enchendo a caldeira e entregando-se ao fogo, que o aquece para preparar uma bebida aos monges, se a videira não respondeu bem ao trabalho do vinhateiro e se, faltando o sangue do cacho da uva, foi preciso suprir a falta com a filha da espiga. Mas o rio não se dá por satisfeito e os pisões colocados perto do moinho chamam-no. Ocupou-se no moinho a preparar o alimento dos frades; tem-se então razão de exigir que agora pense em vesti-los. Não nega e não recusa nada do que se lhe pede. Levanta ou abaixa alternativamente os pesados pilões, estes maços ou, para melhor dizer, se preferirdes, estes pés de madeira (porque este nome exprime melhor o trabalho saltitante dos pisoeiros), ele poupa os pisoeiros de uma grande fadiga. Bom Deus! Quanto consolo dais a vossos pobres servos ao impedir que uma tristeza tão grande os oprima! Como aliviais as penas de vossos filhos que fazem penitência e como lhes evita a sobrecarga de trabalho! Quantos cavalos se esgotariam, quantos homens cansariam os braços nestes trabalhos que faz para nós, sem nenhum esforço de nossa parte, este rio tão gracioso ao qual devemos nossa vestimenta e nossa alimentação! Ele combina seus esforços com os nossos, e depois de ter suportado o penoso calor do dia, espera só uma recompensa pelo seu trabalho: a permissão de ir embora livre-

mente depois de ter cumprido cuidadosamente tudo que lhe foi pedido. Quando faz girar num movimento acelerado tantas rodas rápidas, sai delas espumando; dir-se-ia que moeu a si próprio, ficando mais mole.

"Ao sair dali, entra no curtume onde mostra tanto atividade quanto zelo ao preparar as matérias necessárias aos calçados dos frades, depois divide-se numa multidão de pequenos braços e vai, no seu curso "oficioso"⁹ visitar vários serviços, procurando diligentemente em todo lugar aqueles que têm necessidade de seu mister para qualquer finalidade, seja para cozinhar, peneirar, torrear, esmagar, regar, lavar, ou moer; oferecendo sua ajuda, sem jamais recusá-la..."

UMA ECONOMIA DE SUBSISTÊNCIA

A economia do Ocidente medieval tem por finalidade a subsistência dos homens. Não vai além disso. Se parece ultrapassar a satisfação do estritamente necessário, é porque, com certeza, a subsistência é uma noção socioeconômica e não puramente material. A subsistência varia segundo as camadas sociais. À massa basta a subsistência no sentido estrito da palavra, isto é, o suficiente para subsistir fisicamente: primeiro, a alimentação, depois a vestimenta e a casa. Neste sentido, a economia medieval era essencialmente agrária, baseada na terra que fornecia o necessário para viver. Esta exigência de subsistência é de tal maneira a base da economia medieval que, na Alta Idade Média, quando ela se instalou, procurou estabelecer cada família camponesa – unidade socioeconômica – numa parcela padrão de terra correspondente ao necessário para uma família normal: o *manse, terra unius familiae*,¹⁰ como diz Beda.

Para as camadas superiores, a subsistência inclui a satisfação de necessidades maiores, deve permitir-lhes conservar sua posição social, não decair. Sua subsistência é fornecida numa pequena parte pelas importações estrangeiras e, de resto, pelo trabalho da massa.

⁹ No original, *course officieuse*. Quer dizer, o curso do rio, repleto de ofícios, de trabalhos. (N.T.)

¹⁰ *Manso, terra de uma família*. (N.T.)

Este trabalho não tem por fim o progresso econômico, nem o individual e nem o coletivo. Ao lado de fins religiosos e morais – evitar a ociosidade, que é a porta aberta ao Diabo, fazer penitência, humilhar o corpo –, comporta fins econômicos: assegurar a sua subsistência e a dos pobres, incapazes de consegui-la. São Tomás de Aquino diz na *Suma Teológica*: "O trabalho tem quatro finalidades. Primeiramente, e acima de tudo, deve assegurar o viver; segundo, deve fazer desaparecer a ociosidade, fonte de muitos males; terceiro, deve refrear a concupiscência, mortificando o corpo; quarto, ele permite dar esmolas..."

A finalidade econômica do Ocidente medieval é de prover a *necessitas*.¹¹ Esta necessidade legitima a atividade, e leva mesmo a derrogação de certas regras religiosas. O trabalho dominical, normalmente interdito, será permitido em caso de *necessitas*; o padre, a quem diversos ofícios são proibidos, será por vezes autorizado a trabalhar para sua subsistência e os ladrões por necessidade serão mesmo "desculpados" por certos canonistas. No primeiro terço do século 13, Raimundo de Peñafort escreveu em sua *Suma*: "Se alguém rouba alimento, bebida ou vestimenta por necessidade, por causa da fome, sede ou frio, comete roubo? – ... Se se tratar de sua necessidade, não comete nem roubo nem pecado". Mas, buscar ter para si mais que o necessário é pecado, é a forma econômica (uma das mais graves) da *superbia*,¹² do orgulho.

Todo cálculo econômico que ia além do previsto como necessário era severamente condenado. Sem dúvida, os senhores fundiários e sobretudo os senhores eclesiásticos, notadamente as abadias, que dispunham de um pessoal melhor aparelhado intelectualmente, procuraram conhecer, prever e melhorar a produção de suas terras. Desde a época carolíngia, capitulares, polípticos e inventários imperiais ou eclesiásticos – o mais célebre deles é o políptico que Irminon, abade de Saint-Germain-des-Prés, mandou redigir no começo do século 9º – manifestam esse interesse econômico. Enquanto a obra escrita por Suger a respeito da gestão de sua abadia de Saint-Denis na metade do século 12 traía o caráter ainda empírico de sua administração, a partir do fim daquele século especialistas encarregavam-se da administração de grandes senho-

¹¹ *Necessidade*. (N.T.)

¹² *Soberba*. (N.T.)

rios, principalmente eclesiásticos, como os *manoirs*¹³ das mais importantes abadias inglesas, onde o *reeve*, o vilão encarregado da exploração, devia fornecer todas as contas aos escribas que vinham anotá-las no dia de São Miguel, antes de submetê-las à verificação de auditores. Ainda se trata, antes de tudo, e diante de uma crise que se anuncia, de continuar a produzir o necessário, administrando e calculando melhor, e também de se opor aos progressos da economia monetária. A desconfiança em relação ao cálculo continua a reinar por muito tempo e sabe-se que é preciso esperar o século 14 para ver surgir uma verdadeira atenção ao quantitativo contado – por exemplo, para a economia florentina, as estatísticas ainda grosseiras de Giovanni Villani –, atenção provinda em definitivo também aqui mais da crise que atinge as cidades e as obriga a contar do que de um desejo de crescimento econômico calculado. Em pleno século 13 o *Novellino*, célebre compilação de novelas italianas,¹⁴ testemunha este estado de espírito hostil à recensão, aos números: “David, feito rei pela graça de Deus, que o transformou de um pastor de rebanhos num senhor, certo dia preocupou-se em saber qual era, afinal de contas, o número de seus súditos. E isto foi ato de presunção, e desagradou muito a Deus, que lhe mandou seu anjo dizer-lhe o seguinte: ‘David, tu pecaste. Eis o que manda dizer teu Senhor: tu queres passar três anos no inferno, três meses nas mãos dos teus inimigos, ou preferes submeter-te a julgamento nas mãos de teu senhor?’ E David respondeu: ‘Quero colocar-me nas mãos de meu Senhor; e que ele faça de mim o que lhe aprover’. Ora, que fez Deus? Castigou-o pelo pecado que cometera. Porque ele tinha se orgulhado de um grande número... Aconteceu que um dia, enquanto cavalgava, David viu o anjo de Deus com um gládio desembainhado golpeando e matando... David imediatamente apeou e disse ao anjo: ‘Pelo amor de Deus, Senhor! Não mateis os inocentes mas a mim, que estou em falta’. Então, por causa da complacência destas palavras, Deus concedeu a graça ao povo e fez cessar o massacre”.

Quando houve crescimento econômico no Ocidente medieval – como ocorreu do século 11 ao século 13 –, este decorreu de um crescimento demo-

13 *Manoir*, ou *manor*, é a designação inglesa do domínio senhorial. (N.T.)

14 Coletânea de contos também conhecida por *Libro di novelle e di bel parlar gentile*, ou ainda, *Le cento novelle antiche*, posta por escrito entre 1281 e 1300, provavelmente por dois autores cuja identidade permanece anônima. (N.T.)

gráfico. Tratava-se de fazer frente a um maior número de pessoas que precisava ser alimentado, vestido, alojado. Os principais remédios encontrados para o excedente de população foram os desbravamentos e a ampliação das culturas agrícolas. O aumento dos rendimentos por procedimentos intensivos (afoalhamento trienal, esterco, melhoria dos instrumentos) não foi senão um aspecto secundário.

Era normal que esta indiferença e mesmo hostilidade ao crescimento econômico se refletisse no setor de economia monetária e opusesse forte resistência ao desenvolvimento de um espírito de lucro de tipo pré-capitalista.

Como a Antiguidade, a Idade Média conheceu durante muito tempo o empréstimo de consumo – que era a principal, senão a única forma de empréstimo –, sendo quase inexistente o empréstimo de produção. A vantagem econômica obtida do empréstimo de consumo era proibida entre cristãos e constituía usura pura e simples, sendo condenada pela Igreja. Três textos bíblicos (Êx, XXII, 25; Lv, XXV, 35-37 e Dt, XXIII, 19-20) condenavam o empréstimo a juros entre judeus, reagindo contra as influências da Assíria e Babilônia, onde o empréstimo de cereais era bastante desenvolvido. Embora pouco respeitadas pelos antigos judeus, tais prescrições foram retomadas pela Igreja, que se apoiava numa frase de Cristo: “Emprestai sem nada esperar em retribuição e vossa recompensa será grande” (Lucas, VI, 34-35). Deste modo, foram postas de lado todas as passagens em que Cristo, que nesta frase apenas indicara um ideal aos seus mais perfeitos discípulos, aludira, sem condenar, a práticas financeiras condenadas pela Igreja medieval como usurárias. Toda a atitude de Cristo em relação a Mateus, cobrador de impostos ou banqueiro, em todo o caso homem de dinheiro, vinha corroborar este aspecto indulgente do cristianismo para com as finanças. Ele foi quase totalmente ignorado ou passado em silêncio na Idade Média. Ao contrário, a Cristandade medieval, depois de ter condenado o empréstimo de consumo entre os cristãos – outra prova de sua caracterização como grupo fechado – e de ter deixado aos judeus o papel de usurários (o que não impediu que grandes abadias da Alta Idade Média em certa medida desempenhassem o papel de “estabelecimentos de crédito”), por muito tempo também se opôs ao empréstimo de produção e mais geralmente condenou como usura todas as formas de crédito – o estimulante, senão a condição para o crescimento econômico. Escolásticos como São Tomás de Aquino – contrariamente ao que se tem sustentado, pouco com-

preensivo em relação ao meio mercantil e imbuído de idéias econômicas da pequena nobreza fundiária da qual provinha – chamavam Aristóteles em seu socorro. Retomaram sua distinção entre a economia de tipo familiar, auto-suficiente, a crematística natural¹⁵ visando a simples utilização de bens – à subsistência – e por isto louvada, e a crematística monetária, prática *contra natura* e, por isto, condenada. Os escolásticos emprestaram a Aristóteles a afirmação de que o dinheiro não se reproduz naturalmente e, deste modo, não tem capacidade de gerar: *Nummus non parit nummos*.¹⁶ Todas as operações de crédito a juros chocaram-se durante muito tempo com este dogma.

Na verdade, todas as categorias sociais medievais eram submetidas a forte pressões econômicas e psicológicas que tinham por resultado, senão por finalidade, opor-se a toda acumulação que pudesse dar nascimento a um progresso econômico. A massa camponesa era reduzida ao mínimo vital por causa das cobranças efetuadas sobre o produto de seu trabalho pelos senhores na forma de rendimento feudal, e pela Igreja na forma de dízimos e esmolas. A própria Igreja gastava uma parte de suas riquezas em luxos, em proveito de uma parte de seus membros – o alto clero dos bispos, abades e cônegos –, esterilizando outra para a glória de Deus na construção e ornamentação das igrejas e na pompa litúrgica, e empregando o restante na assistência aos pobres. Quanto à aristocracia laica, era convidada a dilapidar seus excedentes em doações e esmolas e em manifestações de munificência em nome do ideal cristão da caridade e do ideal cavaleiresco da largueza,¹⁷ cuja importância econômica foi considerável. A dignidade e honra dos senhores consistia em gastar sem fazer as contas: o consumo e o esbanjamento, próprios das sociedades primitivas, absorviam a quase totalidade de seus rendimentos. João de Meung, no *Roman de la Rose*, tinha razão ao associar e condenar juntas a “largueza” e a “pobreza”: ambas eram solidárias, paralizando a economia medieval. Quan-

15 Pertencente ao vocabulário econômico, e proveniente da crítica econômica aristotélica, crematística designa o modo de adquirir bens e riquezas. (N.T.)

16 *Uma moeda não pare moedas*. (N.T.)

17 No original, *largesse*. Vocábulo pertencente ao universo da cultura aristocrática, designa uma série de qualidades positivas associadas idealmente aos nobres, em especial sua generosidade ostentatória, sua liberalidade, sua capacidade de oferecer, gastar e esbanjar riquezas. (N.T.)

do, enfim, havia acumulação, era o entesouramento. Entesouramento que esterilizava os objetos preciosos e, além de sua função de prestígio, tinha uma função econômica não criadora. Louças preciosas, tesouros monetários fundidos ou postos em circulação por ocasião de uma catástrofe e que, em caso de crise, satisfaziam unicamente a subsistência, não alimentando uma atividade produtiva regular e contínua.

AS MENTALIDADES ECONÔMICAS

A fraqueza das técnicas de produção reforçada pelos hábitos mentais condenava a economia medieval à estagnação; a satisfazer apenas a subsistência, e os gastos com produtos de luxo de uma minoria. Os obstáculos ao crescimento econômico provinham sobretudo do próprio regime feudal, ao qual o baixo nível tecnológico estava subordinado. O sistema feudal baseia-se na apropriação pela classe senhorial – eclesiástica e laica – de todo o excedente da produção rural fornecida pela massa camponesa. Em tais condições de exploração os camponeses ficam sem meios de contribuir para progresso econômico sem que com isto os beneficiários do sistema tenham maiores possibilidades de investimento produtivo, embora a partir do século 11 o regime do senhorio banal tenha sido menos contrário ao crescimento do que seu anterior, o regime dominial.

Sem dúvida, a renda feudal, quer dizer, o conjunto de rendimentos que a classe senhorial retira da exploração dos camponeses, não tem sempre a mesma composição nem o mesmo valor. Segundo as épocas, a relação varia entre as duas partes do senhorio rural: o domínio, ou reserva explorada diretamente pelo senhor – principalmente graças às corvéias de uma parte dos camponeses – e as tenências, concedidas aos vilãos contra a prestação de serviços e o pagamento de rendas.¹⁸ As proporções variam mesmo entre as prestações em trabalho e o pagamento de tributos, entre os pagamentos *in natura* e em espécie. As possibilidades de dispor de excedentes naturais ou monetá-

18 No original, *redevances*, designativo das rendas senhoriais pagas pelos camponeses, sem correspondente direto na língua portuguesa. Doravante, dependendo do caso será traduzido por “prestações” ou simplesmente por “rendas”. (N.T.)

rios variavam também consideravelmente segundo as categorias sociais. Se os senhores em sua maior parte eram "ricos", isto é, tinham como prover sua subsistência e o supérfluo necessário para manter seu estilo de vida, havia também "cavaleiros pobres", de um dos quais Joinville diz que parecia não ter como prover suas próprias necessidades e as de sua família: "Então chegou num barco um pobre cavaleiro com sua mulher e seus quatro filhos. Dei-lhes de comer em minha casa. Acabada a refeição, chamei os gentis-homens que estavam presentes e lhes disse: façamos uma grande esmola e aliviemos este pobre homem de suas crianças; que cada um pegue a sua e eu pegarei uma". Inversamente, se a maioria dos camponeses mantinham-se dificilmente, com o mínimo para viver, outros conseguiam-no com mais facilidade.

Estas variações nas formas de exploração senhorial não tiveram apenas um sentido. Sem dúvida, os serviços – as corvéias –, tendem a recuar e mesmo a desaparecer quase em toda parte nos séculos 12 e 13, mas isto não é geralmente verdadeiro, e sabe-se que a leste do Elba, na Prússia, Polônia e além, na Rússia, ao fim da Idade Média forma-se uma "segunda servidão" que perdurará até o século 19. Sem dúvida também os pagamentos em espécie tornam-se cada vez mais importantes no decurso dos mesmos séculos 12 e 13 em relação aos pagamentos *in natura*, a ponto de, por exemplo, no ano de 1279 atingir 76% da renda feudal em Buckinghamshire, mas Georges Duby mostrou bem que em Cluny, pelo contrário, notadamente após 1150, a proporção dos produtos da terra nos pagamentos dos senhorios dependentes da abadia aumentou.

Mas em todas as regiões e em todas as épocas, ao menos até o século 14, a classe senhorial consome em despesas improdutivas os lucros retirados da massa camponesa enquanto esta ficava praticamente reduzida à satisfação das necessidades essenciais.

Com certeza é muito difícil estabelecer um tipo de contabilidade do senhor e do camponês. Os documentos são poucos numerosos e insuficientes, os níveis de fortuna variam consideravelmente, os métodos de apreciação numérica dos diferentes elementos de tal contabilidade são delicados para fixar. Contudo, pôde-se estabelecer com muita verossimilhança a contabilidade de alguns grandes senhorios ingleses no fim do século 13 e início do 14. O balanço entre as despesas – subsistência, equipamento militar, construções, despesas de luxo – e os lucros deixa apenas aos mais ricos deles a possibilidade de

investimento variável de 3 a 6% dos rendimentos. Quanto a estes rendimentos, são constituídos quase que exclusivamente pela renda feudal, isto é, pela extração sobre o trabalho e a produção camponesa. É somente no fim do século 13 e no século 14 que, como se viu, a crise da renda feudal levou os senhores que podiam a procurar recursos fora da reorganização da exploração senhorial, nos feudos pagos em moeda: "feudos de bolsa" ou "feudos-renda"; nos lucros militares – resgates –, mais raramente na comercialização mais desenvolvida dos excedentes agrícolas ou na compra de título de rendas.

Por fim, quando parecem favorecer o progresso econômico, é sem querer, porque, permanecendo na lógica do sistema feudal, eles o fazem não tendo em vista um lucro econômico, mas uma extração fiscal de um direito feudal. Quando constroem um moinho, um lagar, um forno banal,¹⁹ é para obrigar os camponeses de suas terras a utilizá-los mediante pagamento, ou para obter a isenção desta obrigação mediante uma taxa. Quando favorecem a construção de uma estrada ou ponte, o estabelecimento de um mercado ou feira, é ainda para extrair direitos: pesagens, peagens, etc.

Inversamente, por causa da extração da renda feudal a massa camponesa é desapossada de seus excedentes e, por vezes, de uma parte do que necessitava. Não somente deve ao senhor uma parte importante do fruto de seu trabalho na forma de prestações em produtos naturais agrícolas ou em dinheiro, mas também sua capacidade de produção fica reduzida pelas exações do senhor, que impõe trabalhos pesados ou cobra pelo direito de isenção dos serviços, reserva para si as melhores terras e a maior parte do adubo, assegurando para si até mesmo uma parte daquele pouco que o camponês reserva ao divertimento, quer dizer, à frequência da taverna da aldeia que, tal qual o moinho, o lagar ou o forno, também é uma taverna banal. Michael Postan calculou que na Inglaterra da segunda metade do século 13, a renda feudal extrai antecipadamente 50% ou um pouco mais dos lucros camponeses e que para a classe dos não-livres, resta a cada vilão apenas o necessário para a subsistência dele e de sua família.

Quando um camponês consegue aumentar sua terra não é em geral para acumular diretamente seus recursos; é para poder produzir o suficiente

19 Quer dizer, integrado ao direito banal, exercido pelo senhor. (N.T.)

para se alimentar e pagar a renda feudal, para diminuir a necessidade em que se encontra de vender a qualquer preço uma parte de sua colheita afim de pagar suas dívidas ao senhor e limitar assim sua dependência em relação no mercado.

Mesmo havendo, como se verá, categorias sociais mais abastadas no campesinato, não se deve crer que uma parte do rurais – aqueles chamados de proprietários alodiais, quer dizer, os que possuíam uma terra livre, um alódio, e que eram isentos da prestação de serviços e do pagamento de obrigações – escapasse do sistema econômico feudal. É verdade que estes proprietários alodiais, donos de uma pequena porção de terra – pois os alódios eram em geral de pequena dimensão – eram mais numerosos na Idade Média do que se disse. Primeiro, um número maior de alódios do que se pensou parece ter escapado ao processo de feudalização. Em seguida pode-se dizer que o alódio camponês – exceto na Inglaterra, onde os *freeholders*²⁰ pouco diferiam dos proprietários alodiais – reconstituiu-se de diferentes modos em parte nos séculos 11 e 12: pelos contratos de *complant*, que ligavam um camponês a um senhor para a constituição de uma vinha possuída livremente; pela apropriação furtiva, por favor ou incúria de certos senhores e de seus oficiais, de um pedaço de terra que era tido por alódio ao fim de alguns anos de posse livre; ou ainda pela habilidade de alguns camponeses, que criavam áreas livres nas margens dos desbravamentos senhoriais. Enfim, se mesmo para a França o adágio inventado por juristas, “nenhuma terra sem senhor” é falso, estando mais próximo da teoria do que da realidade, mais falso ainda o é para regiões como a Itália, onde a continuidade urbana beneficiou a existência nas regiões circunvizinhas imediatas das cidades de “oásis de independência”, para usar as palavras de Gino Luzzatto, ou para Espanha, onde as condições específicas da Reconquista permitiram a uma parte dos ocupantes das terras reconquistadas manter-se fora da dependência senhorial, ou para certas partes da Polônia ou da Hungria, onde a desorganização decorrente da invasão tártara de 1240-1243 permitiu a emancipação de certos camponeses.

Mas a independência destes proprietários alodiais não nos deve iludir. Economicamente eles sofrem a dominação de um senhor, pois sobre sua pes-

20 Proprietários livres. (N.T.)

soa pesam exações seja direta seja indiretamente, por intermediário dos direitos de justiça e de *ban* tidos pelo senhor da região, direitos aos quais devem pagar extraindo da produção de sua terra. Com certeza, dependem do senhor porque este domina o mercado local e o conjunto da economia da região.

Assim, os próprios proprietários alodiais não escapavam à exploração econômica da classe senhorial. Economicamente eles em nada se diferenciavam da massa camponesa, cuja maior parte estava exposta pela extração da renda feudal à pobreza e mesmo à indigência, isto é, à insuficiência da subsistência, à fome.

UM MUNDO À BEIRA DO LIMITE: FOMES

O resultado deste equipamento técnico deficitário, somado a uma estrutura social que paralizava o crescimento econômico, foi que o Ocidente medieval constituía um mundo que vivia no limite, um mundo sem cessar ameaçado pelo risco de não garantir a subsistência, um mundo em equilíbrio marginal.

O Ocidente medieval foi em primeiro lugar um universo da fome. O medo da fome e muitas vezes a própria fome atormentavam-no. No folclore camponês, os mitos de comilança gozam de uma sedução particular: sonho do país da Cocanha que inspirará Brueghel depois de ter se tornado tema literário no século 13 tanto no *fabliau* francês da *Cocaigne* quanto no poema inglês *The land of Cockayne*. Na Bíblia, desde o maná no deserto até a multiplicação dos pães, os milagres alimentares assombram as imaginações, que os reencontram na lenda de quase todos os santos, como podemos ler em quase cada página da *Legenda Aurea*.

Quando, no *Minnesang*, na segunda metade do século 13, a inspiração cortês cede passo diante de um viés realista, camponês, os temas culinários afirmam-se e aparece um gênero de “poemas de comilança”, o *Fresslieder*.

Essa obsessão pela fome encontra-se, por contraste, entre os ricos, junto aos quais, como se verá, o luxo alimentar, a ostentação da comida, exprime – neste nível fundamental – um comportamento de classe. De resto, os pregadores não se enganavam quando faziam da glotonaria, ou, como se di-

zia melhor na Idade Média, da goela²¹ – *gula* – um dos pecados típicos da classe senhorial.

A este respeito, o *Roman de Renart* constitui um documento extraordinário. Teatro e epopéia da fome, ele nos mostra Renart, sua família e seus companheiros movidos sem cessar pelos apelos da barriga vazia. O expediente de quase todas as “*branches*”²² do ciclo é a fome, onipresente e onipotente – o mobil da astúcia de Renart. Roubo de presuntos, arenques, enguias, do queijo do corvo, caça às galinhas, aos pássaros. “Era no tempo em que termina o verão e que a estação de inverno regressa. Renart estava então em sua casa. Tendo abaixado seu guarda-comida, teve a cruel surpresa de constatar que ali não havia nada que pudesse pegar...”; “Renart, que se tinha posto a caminho de manhã, levado pela fome...”; “Os dois foram por um prado, ambos quase desmaiando, tanto era grande e dura a fome. Ora, por uma maravilhosa aventura, encontraram na beira da estrada uma bela lingüiça...”; “Renart achava-se em sua propriedade em Malpertuis, mas como estava triste e preocupado seu coração, porque não tinha o menor alimento. Estava magro e fraco, tanto a fome atormentava seus intestinos. Seu filho aproximou-se dele chorando de fome, e sua esposa, Ermelinda, também estava faminta...”

Nesta gesta paródica, também quando Renart e seus companheiros transformam-se em barões, sua primeira preocupação é fazer uma comilança e a miniatura imortalizou o banquete dos animais transformados em senhores: “Dama Hersent festejou-os alegremente e lhes preparou de comer tão bem quanto pôde: cordeiro, assado, capão na panela; deu-lhes de tudo em quantidade e os barões comeram amplamente, de acordo com sua fome”.

Já as canções de gesta tinha reservado espaço a gigantes de grande apetite – próximos do folclore camponês, ancestrais de Pantagruel, irmãos dos ogros. O mais célebre aparece na canção de gesta *Aliscans* e chama-se Renouart do tinél,²³ gigante com sua fabulosa glotonaria que come um pavão em duas bocadas.

21 *Gucule*, no original. (N.T.)

22 O *Roman de Renart* é integrado por diversas *branches* (ramos), quer dizer, diversos contos ou conjuntos de contos independentes, colocados por escrito na segunda metade do século 12 e no século 13. (N.T.)

23 O termo “tinél” era empregado na Itália e no sul da França para designar sala de jantar ou refeitório. (N.T.)

A obsessão alimentar encontra-se não apenas na hagiografia, mas nas genealogias reais fabulosas. Diversas dinastias medievais tem por ancestral lendário um rei-camponês, provedor de alimento, em que se encontra o mito de Triptolemo ou Cincinnatus – reis e heróis nutridores da Antigüidade. Também entre os eslavos, Przemysl, ancestral de Przemyslides da Boêmia que, segundo o cronista Cosmas, foram retirar de sua charrua para fazer dele um rei, como nos mostra um afresco do início do século 12 da Igreja de Santa Catarina de Znojmo, e ainda Piast, de onde saiu a primeira dinastia polonesa, que Gallus Anonymus qualifica de lavrador (*arator*), camponês (*agricola*) e também de porqueiro: *qui etiam porcellum nutriebat*,²⁴ o que o aproxima dos bretões da Grã-Bretanha, dos quais a *Legenda Aurea* nos diz: “São Germano, por ordem de Deus, fez vir o porqueiro e sua mulher; e, para o grande espanto de todos, proclamou rei este homem que o tinha acolhido [*arator hospitalis*,²⁵ diz também Gallus Anonymus a respeito de Piast]. É desde então que a nação dos Bretões é governada por reis oriundos de uma raça de porqueiros”. Um poema do século 9^o dizia sobre Carlos Magno:

*Eis o grande imperador
De boa seara, bom sementeiro
E sábio agricultor (prudens agricola).*

O mais terrível talvez neste reino da fome é que ele é ao mesmo tempo arbitrário e inelutável. Arbitrário porque está ligado aos caprichos da natureza. A causa imediata da fome é a má colheita, quer dizer, o desregramento da ordem natural: seca ou inundações. Não somente de quando em quando o rigor excepcional do clima engendra uma catástrofe alimentar – uma fome – mas muito regularmente em todo lugar, de três em três anos, de quatro em quatro ou de cinco em cinco, uma penúria frumentária produz uma escassez com efeitos mais limitados, menos dramáticos, menos espetaculares, mas sempre mortíferos.

Com efeito, em cada má situação um ciclo infernal se desenvolve. À partida, uma anomalia climática que tem por consequência uma má colheita. O en-

24 *Que também criava um porquinho*. (N.T.)

25 *Lavrador hospitaleiro*. (N.T.)

carecimento dos gêneros daí resultante faz crescer a indigência dos pobres. Os que não morrem de fome ficam expostos a outros perigos. O consumo de alimentos de má qualidade – ervas ou farinhas impróprias ao consumo, alimentos estragados, e por vezes a própria terra, sem contar a carne humana, cuja menção não deve ser atribuída à fantasia dos cronistas – geram doenças muitas vezes mortais ou um estado de subalimentação propício a doenças que minam a resistência e muitas vezes matam. O ciclo completa-se do seguinte modo: intemperie, escassez, alta de preços, epidemia, ou, em qualquer caso, como se dizia na época, com “mortalidade”, isto é, multiplicação do número de mortes.

O que primeiramente confere aos caprichos da natureza uma repercussão catastrófica é a fragilidade da técnica e da economia medievais e, sobretudo, a impotência dos poderes públicos. Claro que as fomes já existiam no mundo antigo, por exemplo, no mundo romano. Também neste caso a fraqueza dos rendimentos explica a ausência ou mediocridade dos excedentes que teriam podido constituir estoques para serem distribuídos ou vendidos em tempo de penúria. Mas a organização municipal e estatal criava, bem ou mal, um sistema de estocagem e de distribuição de víveres. Pensemos na importância dos celeiros, silos, *horrea*, que haviam nas cidades e nas *villas* romanas. A boa manutenção de uma rede de estradas e comunicações, a unificação administrativa permitiam também numa certa medida levar socorros em víveres de uma região de abundância ou de suficiência a uma região de penúria.

De tudo isso quase nada restou no Ocidente medieval. A insuficiência dos transportes e das estradas, a multiplicidade de “barreiras aduaneiras”, taxas e peagens pagas a cada pequeno senhor, a cada ponto, a cada ponto de passagem obrigatório, sem contar os salteadores e os piratas, quantos obstáculos aquilo que até 1789 será chamado na França de “livre circulação de grãos”! Sem dúvida os grandes senhores laicos e sobretudo eclesiásticos – os ricos mosteiros –, os príncipes e, a partir do século 12, as cidades constituem estoques e, em tempos de escassez ou de fome, fazem distribuições extraordinárias destas reservas ou chegam mesmo a tentar importar víveres. Galbert de Bruges conta como em 1125 Carlos o Bom, conde de Flandres, se esforçou para lutar contra a fome em seus Estados: “Mas o bom conde aplica-se a prover por todos os meios as necessidades dos pobres, a distribuir esmolas nas cidades e nas aldeias, pessoalmente ou por seus oficiais. Ele alimentava cotidianamente cem pobres em Bruges, dando-lhes a cada um grande pão desde an-

tes da Quaresma até a nova colheita. Tomou as mesmas iniciativas em outras cidades. No mesmo ano o senhor conde decretou que na época da sementeira aquele que semeasse duas medidas de terra devia semear uma delas com favas e ervilhas pois este gênero de planta crescia mais depressa e podia alimentar os pobres se a fome e a escassez não cessassem durante o ano. Também havia feito recomendações em todo seu condado para, na medida do possível, remediar no futuro as necessidades dos pobres. Ele reprovou a conduta vergonhosa da gente de Gand que tinha deixado os pobres morrerem de fome diante de sua porta em vez de lhes dar de comer. Ele proibiu a fabricação da cerveja para permitir alimentar melhor os pobres. Ele mandou fazer pão com aveia para que desta maneira os pobres pudessem ao menos subsistir com pão e água. Ele fixou o preço do vinho em seis soldos o quarto para fazer parar a especulação dos comerciantes que seriam desta maneira obrigados a trocar seus estoques de vinho por outras mercadorias, o que permitiria fazer subsistir mais facilmente os pobres. Sobre sua própria mesa, ele colocou diariamente o suficiente para alimentar cento e treze pobres...”

Além de nos mostrar uma das raras tentativas medievais para ir além da simples caridade por uma política de socorro alimentar, este texto nos lembra, como tantos outros, dois fatos importantes. Antes de tudo, o receio que se tinha da recorrência de más colheitas. A previsão alimentar não podia nunca se estender além de um ano. A fraqueza dos rendimentos, a lenta introdução do afolhamento trienal que permitia semear trigos de inverno, a insuficiência das técnicas de conservação asseguravam o abastecimento quando muito o tempo até a nova colheita.

Temos inúmeros testemunhos da má conservação dos produtos e de sua vulnerabilidade às destruições naturais ou animais. Que a Idade Média não sabia conservar o vinho, que as pessoas fossem obrigadas a beber o vinho do ano ou de recorrer a procedimentos que alteravam seu sabor, não é talvez tão importante. Trata-se sobretudo de uma questão de gosto, e além disso o vinho, apesar de muito consumido, não é um produto essencial à subsistência. São lamentações de grandes senhores eclesiásticos – por mais voltados ao ascetismo que fossem – como as de Pedro Damião ao atravessar a França em 1063 para ir presidir um concílio em Limoges na qualidade de legado do papa: “Na França reina o hábito de besuntar de pez o interior dos tonéis antes de ali colocar o vinho; os franceses dizem que isto lhe dá cor, mas muitos estrangei-

ros sentem náusea. Este vinho depressa nos provocou pruridos na boca". E notemos que se o problema de água potável não atingiu a agudeza que se apresenta em países semidesérticos ou nas grandes aglomerações modernas, ele existia por vezes no Ocidente medieval. O mesmo Pedro Damiano, desgostoso do vinho francês, ajunta: "É com grande dificuldade que se encontra neste mesmo país água potável".

Os estragos provocados pelos ratos podem ser encontrados nas crônicas e na lenda. Os *Annales de Bâle* registram para o ano 1271: "Os ratos devastam os trigais, grande escassez" e a história do *Rattenfänger*²⁶ de Hameln, do tocador de flauta que, em 1284, a pretexto de livrar a cidade dos ratos que a infestavam a teria despovoado de suas crianças, mescla temas folclóricos à luta contra os nefastos roedores. Os cronistas nos informam principalmente os prejuízos provocados pelos insetos nos campos: raras invasões de gafanhotos que, depois das grandes nuvens de 873 que se estenderam da Alemanha à Espanha, voltaram a se verificar na Hungria e Áustria no outono de 1195, como nota o redator dos anais de Klosterneuburg; pululamento de besouros que, no dizer dos *Annales de Melk*, em 1309-1310 devastam as vinhas e vergéis da Áustria. Mas a ação dos insetos predadores se exercia mais fortemente sobre as colheitas armazenadas.

O mais catastrófico era a recorrência, depois de dois ou três anos, de uma má colheita.

As vítimas habituais das fomes e das epidemias que costumeiramente as acompanham eram as camadas inferiores da população, os pobres.

Com efeito, eram aqueles cujos excedentes, absorvidos pelas exações senhoriais, não podiam constituir estoques. Desprovidos de dinheiro, mesmo quando a economia monetária se expande, são incapazes de comprar mantimentos aos preços proibitivos das mercadorias.

As medidas tomadas por certas autoridades para lutar contra os especuladores e os especuladores eram raras e na maior parte das vezes ineficazes, particularmente porque, como se viu, a importação de grãos do estrangeiro era difícil. Sem dúvida, em 1015, por exemplo, Meinwerk, bispo de Paderborn, "em momento de grande fome mandou comprar frumento em Colô-

26 Caçador de ratos. (N.T.)

nia, transportando-o em dois navios que o levaram à região baixa, onde os fez distribuir".

Carlos o Bom de Flandres teve que atuar com severidade contra os clérigos negligentes de seus deveres de dar esmola alimentar no tempo da grande escassez de 1125: "Aconteceu que os mercadores do sul trouxeram numa embarcação uma grande quantidade de grãos. Sabendo disso, Lambert de Straet, cavaleiro, irmão do preboste de Saint-Donatien, com seu filho, Boscard, compraram a baixo preço todos os grãos do sul e ainda todos os dizimos das colegiadas e mosteiros de Saint-Winnoc, de Saint-Bertin, de Saint-Pierre de Gand e de Saint-Bavon. Seus celeiros ficaram cheios de trigo e de toda sorte de grãos; e entretanto eles os vendiam tão caro que os pobres não podiam comprar.

"Os protestos da multidão, em particular dos pobres, chegaram aos ouvidos do príncipe Carlos, que convocou o preboste e Lambert, seu irmão, e lhes perguntou que quantidade de grãos tinham em seus celeiros, reprovando sua desumanidade e sua dureza, sobretudo sua crueldade para com os pobres. Então o preboste jurou ao conde que tinha apenas o suficiente para sustentar sua colegiada durante sete semanas, e que Lambert de Straet não tinha com o que sustentar a si e a sua família por um mês.

"Então, o piedoso Carlos declarou que queria ver todos seus pães e que se encarregaria de alimentar tanto a colegiada de Saint-Donatien, com o preboste e sua 'família', quanto Lambert com todos os seus, durante a metade de um ano. Depois o piedoso conde mandou que Tammard, seu esmoleiro, abrisse todos os celeiros do preboste e de Lambert e vendesse o grão ao povo por justo preço, mas que distribuisse por amor de Deus aos pobres e doentes e que, enfim, reservasse a quantidade suficiente para a alimentação da colegiada do dito preboste e de seu irmão Lambert com sua família pelo tempo de um ano [...]

"Com os grãos distribuídos, a escassez acabou; estes grãos foram suficientes para a cidade de Bruges, Ardenburg e Oudenburg durante um ano".

Sem dúvida, a fome é própria do homem. Ela é o preço pelo pecado original, como diz o *Elucidarium*: "A fome é um dos castigos do pecado original. O homem tinha sido criado para viver sem trabalhar. Mas após a queda, ele não pode se reerguer senão pelo trabalho... Deus lhe impôs deste modo a fome para que ele fosse obrigado a trabalhar para suprir esta necessidade e pudesse retornar às coisas eternas".

Mas, tal qual a servidão, que é outra conseqüência do pecado original, a fome concentra-se na classe dos servos, limitando-se, salvo exceção, à categoria dos pobres. Esta discriminação social das calamidades, que atingem os pobres e poupam os ricos, é tão normal na Idade Média que todos se espantam quando sobrevém a Peste Negra, um flagelo que mata indistintamente pessoas de todas as classes.

O admirável livro de Fritz Curschmann sobre as *Fomes medievais* (*Hungersnöte im Mittelalter*) reuniu centenas de textos de crônicas que, até a grande fome de 1315-1317, desenvolvem sem trégua o cortejo fúnebre das intempéries, fomes, epidemias, com seus horríveis episódios, incluindo o canibalismo, e sua inevitável conseqüência: as mortalidades, e suas vítimas de eleição: os pobres.

Eis, para o começo do século 11, pelos anos 1032-1034, o texto célebre de Raul Glaber, monge de Cluny: "A fome se pôs a espalhar sua devastação e pôde-se rezear o desaparecimento quase inteiro do gênero humano. As condições atmosféricas se fizeram tão desfavoráveis que não se achava tempo propício para nenhuma semente e que, sobretudo por causa das inundações, não houve meios de fazer colheitas [...] Chuvas contínuas encharcavam a terra inteira a ponto que durante três anos não se pôde cavar sulcos capazes de receber a semente. Ao tempo da colheita, as ervas daninhas e o nefasto joio tinham recoberto toda a superfície dos campos. Um moio de semente, onde rendia melhor, permitia recolher um sesteiro e este próprio sesteiro produzia apenas um punhado de grãos. Se, por acaso, achava-se à venda algum alimento, o vendedor podia, à sua vontade, exigir um alto preço. Entretanto, quando comeram os animais selvagens e os pássaros, os homens se puseram, sob o império de uma fome devoradora, a juntar para comer toda a sorte de cadáveres e coisas horríveis de dizer. Para escapar à morte, alguns recorreram às raízes das florestas e às ervas dos rios. Somos tomados de horror ao narrar as perversões que reinaram então no gênero humano. Ai! Ó dor! Coisa raramente ouvida no decurso dos tempos, uma fome desvairada fez com que os homens devorassem carne humana. Viajantes eram aprisionados por outros, mais fortes do que eles, e seus membros eram cortados, cozidos no fogo e devorados. Muitas pessoas que iam de um lugar a outro para fugir da fome e encontravam hospitalidade no caminho foram degolados durante a noite e serviram de alimento àqueles que os tinham acolhido. Muitos, mostrando um fruto ou um

ovo às crianças, atraíam-nas a lugares ermos, massacravam-nas e devoravam-nas. Em muitos lugares cadáveres eram retirados da terra e serviam igualmente para saciar a fome.

"Fez-se então na região do Maçon uma experiência que, ao que sabemos, não tinha sido tentada em nenhum lugar. Muitas pessoas tiravam do solo uma terra branca que se assemelha à argila, misturavam-na com a farinha que tinham ou outro grão e faziam desta mistura pães com os quais contavam não morrer de fome; esta prática, aliás, não lhes trazia senão um alívio ilusório. Só se via faces pálidas e magras; muitos apresentavam a pele distendida pelo inchaço; a própria voz humana tornava-se fraca, semelhante ao pio de pequenos de pássaros agonizantes. Os cadáveres, cujo número obrigava a abandoná-los aqui e acolá sem sepultura, serviam de repasto aos lobos, que continuaram por longo tempo a encontrar seu alimento nos homens. E como não se podia, como dizíamos, enterrar cada pessoa individualmente por causa do grande número de mortos, em certos lugares os homens, temendo Deus, cavaram o que se chama geralmente de vala comum, nas quais os corpos dos defuntos eram atirados aos quinhentos ou mais, tanto quanto coubesse, misturados, seminus ou sem nenhuma veste; as encruzilhadas, as bordas dos campos serviam também de cemitérios. Alguns ouviam dizer que estariam melhor se fossem para outras regiões, mas eram muitos que morriam de inanição no caminho".

Mesmo no século 13, quando as grandes fomes parecem mais raras, a sinistra litania prossegue. Nos anos 1221-1222: "Houve chuvas diluvianas e inundações durante três anos na Polónia, disto resultou a fome durante dois anos e muitos morreram". Em 1233: "Houve grandes geadas, as colheitas foram danificadas e deste fato seguiu-se uma grande fome na França". Neste mesmo ano: "Fome muito violenta na Livónia, a tal ponto que os homens devoraram-se uns aos outros; e os ladrões eram retirados dos patíbulos para serem devorados". Em 1263: "Houve uma grande fome na Morávia e na Áustria, muitos morreram de fome, comia-se raízes e cascas das árvores". Ano 1277: "Houve na Áustria, Ilíria e Caríntia uma tal fome que os homens comeram gatos, cães, cavalos e cadáveres". 1280: "Houve uma grande escassez de todas as coisas, grãos, carne, peixe, queijo, ovos, a ponto que dificilmente se conseguia comprar dois ovos de galinha por um dinheiro, enquanto que antigamente comprava-se em Praga cinquenta ovos por um dinheiro. E não se pôde semear naquele ano a sementeira de inverno, salvo nas regiões afastadas de Praga, e

onde se conseguiu semear foi muito pouco; de modo que uma grande fome castigou os pobres e muitos indigentes morreram de fome”.

A fome e os pobres tornam-se uma praga nas cidades, a ponto de o folclore urbano imaginar depurações de esfomeados comparáveis, sob uma aparência mais realista, à lenda de Hameln.

Isto pode ser visto nesta história genovesa, segundo o *Novellino* do século 13: “Houve em Gênova uma grande alta nos preços por causa da penúria de viveres, e havia lá mais vagabundos do que em qualquer outra parte da terra. Arranjou-se algumas galeças com remadores pagos, depois colocou-se um aviso de que todos os pobres deviam ir ao rio e que ali receberiam pão da comuna. Vieram tantos que foi uma maravilha... Todos embarcaram. Os condutores foram ativos. Forçando os remos n’água, desembarcaram toda aquela gente na Sardenha, onde havia do que viver. Abandonaram-nos lá, e em Gênova cessou a alta dos preços”.

MISÉRIA FISIOLÓGICA E EPIDEMIAS

Não esqueçamos, enfim, que o gado é particularmente atingido nestas calamidades. Vítimas de suas próprias carências alimentares e de suas próprias doenças (epizootias que se repetiam sem cessar), era além disso abatido pelos homens em tempo de fome, primeiro porque pretendiam guardar para si o alimento que lhe era normalmente destinado (em particular, aveia), depois porque sua carne fornecia alimento aos famintos. Nestas ocasiões, aliás, o consumo de carne na quaresma era autorizado pela Igreja: “Naquele tempo (em torno do ano mil), escreveu Ademar de Chabannes, o mal dos ardentes estendeu-se entre os limosinos...”²⁷ O bispo Audouin, ao ver os habitantes de Evaux passando por privações durante a Quaresma, para impedir que morressem de fome decidiu que poderiam comer carne”. Em 1286 o bispo de Paris permitiu que os pobres comessem carne na Quaresma, por causa da grande fome. Mundo à beira da fome, mundo subalimentado e mal alimentado.

²⁷ Moradores da região circunvizinha à cidade de Limoges, situada no centro-oeste da França. (N.T.)

Deste cortejo da fome surgem epidemias devidas à ingestão de alimentos impróprios ao consumo e, sobretudo a mais espetacular dentre elas, o “mal dos ardentes”, causado pela cravagem do centeio – e também provavelmente de outros cereais – que aparece na Europa em fins do século 10º.

Em 1090, conta Sigebert de Gembloux, “foi um ano de epidemia, sobretudo na Lotaríngia ocidental, muitos pessoas apodrecendo sob o efeito do fogo sagrado que consumia o interior de seus corpos, seus membros queimados ficando negros como carvão, ou então iam morrendo miseravelmente; ou ainda, depois de terem suas mãos amputadas e perderem seus pés já em putrefação, eram poupados para viverem ainda pior...”

Em 1109, vários cronistas notam que a epidemia queimadora (*pestilentia igniaria*) “assolou novamente a carne humana”.

Em 1235, segundo Vincent de Beauvais, “uma grande fome reinou na França, sobretudo na Aquitânia, tanto que os homens comeram as ervas dos campos como animais. Um sesteiro de trigo subiu a cem soldos no Poitou. Houve uma grande epidemia: os pobres foram devorados pelo ‘fogo sagrado’ em tão grande número que a igreja de Saint-Maixent ficou repleta daqueles que para ali eram levados”.

O mal dos ardentes esteve na origem de uma devoção particular que levou à fundação de uma ordem. Como se viu, o movimento eremítico do século 11 honrou Santo Antônio. Eremitas do Dauphiné pretendiam em 1070 ter recebido de Constantinopla as relíquias do santo anacoreta. O mal dos ardentes se espalhava então na região. As relíquias de Santo Antônio adquiriram a reputação de curar e o “fogo sagrado” foi batizado de “fogo de Santo Antônio”. A abadia que conservava seus restos milagrosos tornou-se Saint-Antoine-en-Viennois e espalhou-se até a Hungria e a Terra Santa. Os antonianos (ou antoninos) acolheram em suas abadias-hospitais os doentes e especialmente os amputados; seu grande hospital em Saint-Antoine-en-Viennois ganhou o nome de hospital dos “desmembrados”. Seu convento parisiense emprestou seu nome ao *faubourg* Saint-Antoine. É interessante vê-lo senão fundado, ao menos reformado em 1198 por Foulques de Neuilly, o famoso pregador que começou por clamar com violência contra os usurários, os monopolizadores de viveres em tempo de fome e terminou por pregar a cruzada – esta mesma cruzada cujos primeiros fanáticos, em fins do século 11, são os camponeses dizimados pela epidemia do “fogo sagrado” de 1094 e por outras fla-

gelos da época. Em 1096, os camponeses pobres da I Cruzada provinham sobretudo das regiões mais atingidas pela calamidade: Alemanha, países renanos, França do Leste.

Aparecimento da cravagem do centeio no Ocidente, fomes, mal dos ardentes, geradores de convulsões, de alucinações, ação dos antonianos, fervor da cruzada popular, existe aí todo um complexo onde se pode ver o mundo medieval em suas misérias físicas, econômicas, sociais, em suas reações as mais confusas e as mais espiritualizadas. Voltaremos a encontrar, a propósito dos regimes alimentares e do papel do milagre na medicina e na espiritualidade medievais este emaranhado de misérias, desregramentos e pulsões que constituem o quinhão da Cristandade da Idade Média nas profundezas de suas camadas populares.

Porque, mesmo fora destes tempos excepcionais de calamidade, o mundo medieval é dado a todo um cortejo de doenças em que os males físicos se unem às dificuldades econômicas e aos transtornos da sensibilidade e do comportamento.

A má alimentação, a mediocridade de uma medicina que não sabe qual o seu lugar, oscilando entre receitas de benzedeiras e teorias eruditas, engendram espantosas misérias físicas e uma mortalidade de países subdesenvolvidos. A esperança de vida é fraca, mesmo se se tenta calculá-la sem levar em conta a terrível mortalidade infantil e os numerosos partos malsucedidos de mulheres mal nutridas e obrigadas a trabalhar duramente. A esperança de vida, que nas sociedades industriais contemporâneas é de 70-75 anos, no Ocidente medieval não devia ir além de 30 anos. Guilherme de Saint-Pathus, ao nomear as testemunhas do processo de canonização de São Luís, chama um homem de 40 anos de homem de "idade avisada" e outro de 50 anos de "homem de muita idade".

A deficiência física – sobretudo na Alta Idade Média – encontrava-se também entre os grandes; os esqueletos dos guerreiros merovíngios revelaram graves cáries dentárias, consequência de uma má alimentação, e a mortalidade infantil não poupava as famílias reais. Mas a saúde ruim e a morte precoce eram sobretudo o quinhão das classes pobres, que a exploração feudal fazia viver à beira do limite alimentar e que uma má colheita precipitava no abismo da fome – tanto menos suportável quando os organismos estavam mais vulneráveis. Veremos no capítulo dos milagres o papel dos santos curadores e nu-

tridores. Esboçemos aqui apenas o lamentável quadro das grandes doenças medievais, cuja relação com uma alimentação insuficiente e de má qualidade é evidente.

A mais espalhada e a mais letal das doenças endêmicas medievais foi sem dúvida a tuberculose – provavelmente correspondente àquele "langor" mencionado em tantos textos.

As doenças de pele vêm em seguida, principalmente a terrível lepra, da qual voltaremos a falar. Mas os abscessos, gangrenas, sarna, úlceras, tumores, câncer, eczema (fogo de São Lourenço), erisipela (fogo de São Silvano) aparecem usualmente nas miniaturas e nos textos piedosos. Duas figuras dignas de dó se sobressaem na iconografia medieval: Jó (que aparece como santo em Veneza, onde há uma igreja de San Giobbe, e em Utrecht, onde foi construído o hospital de Saint-Job), coberto de úlceras, coçando suas feridas com uma faca; o pobre Lázaro sentado à porta do mau rico, com seu cão lambendo-lhe os abscessos, numa imagem em que doença e pobreza encontram-se associadas.

As escrófulas, úlceras na maioria das vezes tuberculosas, são de tal modo representativas das doenças medievais que a tradição as fez serem curadas pelos reis de França e Inglaterra, dotados de tal poder curativo.

Também não eram menos numerosas as doenças advindas de carência e deformação. O Ocidente medieval era repleto de cegos com olhos vazados e pupilas vazias, de estropiados, corcundas, portadores de bócios, coxos, paralíticos.

As doenças nervosas constituíam outra categoria impressionante: epilepsia (ou mal de São João), a dança de São Guido, para a qual também invocava-se São Willibrod, que em Echternach no século 13 era padroeiro de uma *Springprozession*,²⁸ uma dança processional nos limites entre a feitiçaria, o folclore e a religiosidade mórbida. Com o mal dos ardentes penetra-se um pouco mais no mundo da perturbação e da loucura. Loucuras mansas e loucuras furiosas de lunáticos, frenéticos, insanos, diante dos quais a Idade Média hesita entre uma repulsão que procura apaziguar uma terapêutica supersticiosa (o exorcismo dos possuídos) e uma tolerância simpática que desemboca no universo das cortes (o bufão dos senhores e dos reis), do jogo (o bobo do xadrez).²⁹

28 *Procissão de saltitantes*. (N.T.)

29 Na França, a peça do jogo de xadrez que no Brasil denomina-se "bispo" recebe o nome de *fou*, quer dizer, "bobo", "tolo", "louco". (N.T.)

e do teatro (o jovem camponês louco – o *dervé* – do *Jeu de la Fenille*³⁰ já anuncia as *soties*³¹ do fim da Idade Média). A Festa dos Loucos³² prepara a grande largada do Renascimento, quando os dementes folgavam entre a Nave dos Loucos e as comédias de Shakespeare, para desaparecerem a seguir na repressão da Idade Clássica, no “grande enclausuramento” dos hospitais-prisões denunciados por Michel Foucault em sua *Histoire de la folie*.³³

E havia ainda, na própria origem da vida, as inumeráveis doenças infantis que tantos santos padroeiros se esforçam por aliviar: mundo do sofrimento e angústia infantil; da dor de dente acalmada por Santo Agapito; das convulsões, apaziguadas por São Cornélio, São Gilles e outros; do raquitismo, remediado por Santo Aubin, São Fiacre, São Firmino, São Macou; das cólicas, curadas por Santo Agapito, em companhia de São Ciro ou São Germano d'Auxerre.

Há que pensar nesta fragilidade física, neste terreno fisiológico propício para alimentar, em bruscas florações de crises coletivas, as doenças do corpo e da alma, as extravagâncias da religiosidade. A Idade Média foi o domínio por excelência dos grandes medos e das grandes penitências coletivas, públicas e físicas. Desde 1150, os cortejos de transportadores de pedras para os canteiros das catedrais paravam periodicamente para sessões de confissão pública e de flagelação recíproca. Em 1260, uma nova crise fez surgir flagelantes na

30 *O jogo da folhagem*: peça teatral de caráter humorístico composta em 1275 na cidade de Arras por Adam de la Halle, ou Adam le Bossu. O enredo transcorre numa taverna, onde se encontram uma mulher grávida em dúvida sobre a quem atribuir a paternidade de seu rebento, alguns bebedores pouco propensos a assumir a responsabilidade, e um louco, que achincalha a tudo e a todos. (N.T.)

31 Pertencente ao gênero da farsa, as *soties* eram encenações cômicas que antecederiam peças mais importantes, como os “milagres” e os “mistérios”, dando espaço para que atores, representando “bobos”, fizessem pilhérias e ironias sobre a vida cotidiana. (N.T.)

32 Conjunto de festas populares ocorridas no período do inverno, por ocasião do Natal, no dia de Santo Estêvão (26 de dezembro), de São João Evangelista (27 de dezembro), na Festa da Circuncisão (1º de janeiro), na Festa da Epifania (6 de janeiro), na Festa dos Inocentes (28 de dezembro), na Festa de São Nicolau (6 de dezembro) e na Festa do Asno (14 de janeiro), imbuídas de caráter contestatário e carnavalesco. (N.T.)

33 No Brasil, a obra foi traduzida com o título *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1984. (N.T.)

Itália e depois no resto da Cristandade, enquanto a Grande Peste de 1348 desencadeou as procissões alucinadas que a imaginação de um Ingmar Bergman soube recriar no cinema contemporâneo no filme *O sétimo selo*. Na própria vida cotidiana, os organismos subalimentados, mal alimentados, são predispostos a todos os extravios do espírito: sonhos, alucinações, visões. O Diabo, os anjos, os santos, a Virgem, o próprio Deus podiam aparecer. Os corpos estavam prontos a percebê-los e preparavam o espírito a aceitá-los.

ESGOTAMENTO E INSEGURANÇA

O Ocidente medieval vive sob a ameaça perpétua deste limite. As insuficiências da técnica e do equipamento criam, fora das condições normais, pontos de estrangulamento. Em 1259, na região de Worms, uma colheita excepcionalmente abundante de vinho defrontou-se com a insuficiência de recipientes para conservá-lo, “de tal modo que os recipientes eram vendidos mais caro que o vinho”. Em 1304, na Alsácia, uma colheita especialmente generosa de cereais e de vinho provoca a queda dos preços locais, tanto mais que a fabricação do pão é interrompida pela seca dos rios e a impotência dos moinhos reduzidos à inatividade, que o transporte do vinho torna-se impossível pelo Reno, cujas águas estavam tão baixas que se podia atravessá-lo a vau em muitos lugares entre Estrasburgo e Bâle, e que a insuficiência e o alto preço dos transportes terrestres não permitiam suprir a carência do rio.

Mas esta exploração devoradora de espaço era também destruidora de riquezas. Ora, o homem era então incapaz de reconstituir as riquezas naturais que destruíra, ou incapaz de esperar que se reconstituíssem naturalmente.

Os desbravamentos, principalmente as queimadas – devoradoras da “terra gasta”³⁴ –, esgotam as terras e destroem uma riqueza aparentemente ilimitada no mundo medieval: a madeira.

Um texto entre muitos outros mostra a que ponto a economia medieval tornou-se rapidamente impotente diante da natureza, porque a resposta desta a um progresso técnico que, excepcionalmente, a violenta, é o esgota-

34 Alusão aos países desabitados ou devastados, mencionados nos romances de cavalaria. (N.T.)

mento – que faz o progresso recuar. No território de Colmars, nos Baixos-Alpes franceses, no fim do século 13 os cônsules da cidade mandam destruir as serras hidráulicas que provocam o desflorestamento da região. Esta medida tem por consequência a invasão dos bosques por uma multidão de “gente pobre e indigentes” (homines pauperes et nihil habentes) munida de serras manuais que provocam “cem vezes mais prejuízo”. Os textos e as medidas se multiplicam para proteger as florestas, cujo encolhimento ou desaparecimento tem por consequência não apenas uma diminuição de recursos essenciais: madeira, caça, mel selvagem; mas também em certas regiões e em certos solos – sobretudo em países mediterrânicos – agrava os efeitos da enxurrada de modo muitas vezes catastrófico. Na borda sul dos Alpes, da Provença à Eslovênia, vê-se organizar a partir de 1300 a proteção de bosques e florestas. A assembleia geral dos homens de Folgara, no Trentino, reunida em 30 de março de 1315 na praça pública, editou:

“Se alguém for pego cortando madeira do monte Alla Galilena até o caminho dos da Costa que conduz ao monte, e do cimo até a planície, pagará cinco soldos por cada tronco.

“Que ninguém ouse cortar os fustes de larício para fazer lenha de fogo neste monte, sob pena de cinco soldos por tronco”.

O homem não era o único culpado desta ocorrência. O gado errante nos campos ou prados era devastador. Multiplicam-se os lugares “defesos” – locais interditos à errância e à pastagem de animais, sobretudo das cabras – estas grandes inimigas dos camponeses medievais.

A crise descrita sob o nome de crise do século 14 fez-se anunciar pelo abandono das terras ruins, das terras marginais sobre as quais veio a morrer a vaga dos desmatamentos nascida do impulso demográfico. Desde o fim do século 13, notadamente na Inglaterra, as terras incapazes de se reconstituir, cujos fracos rendimentos tornaram-se inferiores ao mínimo econômico, foram abandonadas... As charnecas e o mato voltaram a dominar. A humanidade medieval não voltou ao seu ponto de partida, mas não pode continuar a aumentar suas clareiras cultivadas como desejava. A natureza lhe ofereceu uma resistência e por vezes lhe opôs um vitorioso refluxo. Isto é verdadeiro da Inglaterra à Pomerânia, onde os textos do século 14 nos falam de “mansos recobertos pela areia trazida pelo vento, por isto deixados desertos ou incultos”.

O esgotamento da terra foi o mais importante elemento para a economia medieval, essencialmente rural.

Mas quando se desenhava uma expansão da economia monetária, entre outras dificuldades, ela também deparava-se com uma limitação natural: o esgotamento das minas. Apesar da retomada da cunhagem de moedas de ouro no século 13, o metal importante era a prata. O fim do século 13 assistiu ao declínio das minas tradicionais de Derbyshire e Devonshire, do Poitou e do Maciço central, da Hungria e da Saxônia. Aqui ainda o ponto de estrangulamento era de ordem técnica. A maior parte das velhas explorações tinha atingido um nível em que o perigo de afogamento tornava-se grande e em que o mineiro tornava-se impotente diante da água. Por vezes também os filões estavam pura e simplesmente esgotados.

Afonso de Poitiers, irmão de São Luís, preocupado em juntar metal precioso para a Cruzada de Túnis, queixa-se em 1268 a seu senescal de Rouergue da “pequena quantidade de prata” extraída na mina de Orzeals. Manda que se aplique ali todo o equipamento técnico possível: moinhos d’água ou de vento, ou, na sua falta, movidos por cavalos ou a braços, manda aumentar o número de trabalhadores. Em vão...

Sem dúvida, aparecerão novas minas na Boêmia, Morávia, Transilvânia, Bósnia, Sérvia. Mas sua produção não basta às necessidades da Europa cristã no fim do século 15. A Cristandade sofre de “fome monetária”. No século seguinte o ouro e principalmente a prata da América virão satisfazê-la.

Último limite: o esgotamento dos homens. Por muito tempo a economia ocidental não sofre de falta de mão-de-obra. Sem dúvida, o servo fugitivo é ativamente procurado por seu senhor, e as novas ordens religiosas do século 12 – os cistercienses à frente – procuram atenuar a ausência de servos por meio da instituição dos “conversos”, dos irmãos leigos. Mas neste caso o que há é procura de mão-de-obra o mais barata possível, e não verdadeira escassez de braços. O número de mendigos e a estima que gozavam – franciscanos e dominicanos fazem da mendicância um valor espiritual – testemunham a existência de um tipo de desemprego seguro e honrado. Na segunda metade do século 13 aparecem os primeiros ataques contra os mendigos válidos por um Guilherme de Saint-Amour, por um João de Meung. A interrupção, depois o recuo demográfico tornam menos numerosa e mais cara a mão-de-obra camponesa, que já a emancipação dos servos tinha deixado

mais rara e encarecida. Muitos senhores estimulam uma reconversão de suas terras à criação de gado para economizar mão-de-obra. A Grande Peste de 1348 torna catastrófica a recessão demográfica e a crise de mão-de-obra aparecidas alguns decênios antes. Por toda a parte não há senão queixas diante da rarefação dos homens, o que resulta no abandono de novas terras de cultivo. O camponês, subalimentado, dizimado pelas epidemias, fazia ele também falta à economia medieval. O *handicap*³⁵ demográfico era o último freio de um mundo à beira do limite.

A insegurança material explica em grande parte a insegurança mental na qual viveram os homens da Idade Média. Lucien Febvre manifestou seu desejo de que se escrevesse uma história do sentimento de segurança, aspiração fundamental das sociedades humanas. Ela resta a ser feita. A Idade Média ocidental aí figuraria nela principalmente em negativo, uma vez que os homens refugiavam-se definitivamente na única segurança da religião. Segurança neste mundo graças ao milagre que salva o trabalhador vítima de um acidente de trabalho: pedreiros caídos de andaimes que um santo ampara milagrosamente na queda, ou ressuscita em terra; moleiros ou camponeses apanhados pela roda do moinho, que uma intervenção milagrosa salva da morte; desbravadores, como o companheiro de Gaucher d'Aureil, santo eremita limosino do século 11, que no momento de ser esmagado pela queda de uma árvore, encontra-se são e salvo sob uma curvatura milagrosa do tronco feita por Deus atendendo a prece do lenhador. O milagre fazia as vezes da segurança social.

Segurança principalmente no além, onde o paraíso promete aos eleitos uma vida livre de medos, de más surpresas e da morte. Mas ainda aqui, quem pode ter certeza de estar salvo? O medo do inferno prolonga a insegurança terrestre. No século 13, o purgatório oferecerá um pouco mais de chance de salvação eterna.

35 Desvantagem. (N.T.)

O CRESCIMENTO ECONÔMICO: A CONJUNTURA MEDIEVAL

Sem dúvida que a vida material conheceu certos progressos na Idade Média. Sem alcançar a precisão dos dados relativos às épocas moderna e contemporânea, tanto por falta de dados quantitativos exatos quanto porque a economia feudal se presta mal aos métodos estatísticos feitos para medir a evolução de economias, senão capitalistas, ao menos monetárias, pode-se esboçar uma conjuntura econômica medieval e visualizar uma longa fase de expansão que, em certa medida, corresponde a uma melhoria do bem-estar.

Recordemos os dados deste progresso. Antes de tudo, o crescimento demográfico. Entre os fins do século 10º e meados do século 14 a população do Ocidente dobrou. O aumento demográfico teria sido particularmente forte ao redor do ano de 1200. Os índices de crescimento calculados por Slicher Van Bath para períodos de 50 anos dão 109,5 para 1000-1050, 104,3 para 1050-1100, 104,2 para 1100-1150, 122 para 1150-1200, 113,1 para 1200-1250, 105,8 para 1250-1300. A população da França teria avançado de 12 para 21 milhões entre 1200 e 1340; a da Alemanha de 8 para 14; a da Inglaterra de 2,2 para 4,5.

A mesma evolução se dá para os preços e salários.

Uma avaliação numérica da produção agrícola do Ocidente Medieval mostra-se impossível, ao menos no estado atual da ciência histórica. Apenas um índice pode ser perseguido de modo fragmentário e grosseiro: o aumento dos rendimentos, sobre o qual já se falou. Mas para o trigo, por exemplo, pode-se comparar as cifras de 2,7 em Annepes para o ano 810 às de 4 em 1155-1156 calculadas por Georges Duby para dois domínios de Cluny, à de 5 indicada pelo *Anonymous Husbandry* inglês do século 13, à média de 3,7 calculada por J. Titow para os domínios rurais do bispado de Winchester entre 1211 e 1299? E, como não se deve esquecer, a extensão das áreas cultivadas certamente contribuiu mais para o aumento da produção agrícola do que a intensificação dos cultivos.

Para os preços, o índice é mais sério. Não possuímos neste instante curvas de preços anteriores a 1200, e, para a Inglaterra, a 1160. Se tomarmos para índice 100 o nível de preços do trigo durante o período 1160-1179, este índice aumenta, segundo os cálculos de Slicher Van Bath, com base nos dados

de lord Beveridge, à 139,3 (1180-1199), 203 (1200-1219), 196,1 (1220-1239), 214,2 (1240-1259), 262,9 (1260-1279), 279,2 (1280-1299), com uma elevação máxima de 324,7 durante os anos 1300-1319 por causa da grande fome de 1315-1316, e uma relativa queda a 289,7 (1320-1339) em relação à alta anormal do período precedente. É colocar em evidência o que Michael Postan chamou de uma “verdadeira revolução dos preços”.

Os salários marcam um mesmo progresso. Na Inglaterra, os salários reais passam do índice 100 no período 1251-1300 para o índice 105,1 no período 1301-1350 para os trabalhadores rurais, e de 100 para 109,4 para os lenhadores.

Mas a alta dos salários continua fraca e, apesar do notável crescimento do salariado, os assalariados são apenas uma minoria da massa trabalhadora.

Esta observação, que não coloca em causa a realidade de um crescimento econômico efetivo entre os séculos 10º e 14, torna entretanto evidente a necessidade de confrontar esta conjuntura com a evolução das estruturas econômicas e sociais, quer dizer, lembrar, de um lado, da passagem da economia-natureza à economia-dinheiro e, de outro, da evolução da renda feudal.

ECONOMIA-NATUREZA E ECONOMIA-DINHEIRO

Há um século Bruno Hildebrand dividiu a evolução econômica das sociedades em três fases: *Naturalwirtschaft* (economia-natureza), *Geldwirtschaft* (economia-dinheiro) e *Creditwirtschaft* (economia-crédito), e Alfons Dopf, em seu grande livro de 1930, *Économie-nature et économie-argent dans l'histoire mondiale*, impôs este vocábulo ou pelo menos este problema aos medievalistas. Trata-se pois de apreciar o papel desempenhado pela moeda na economia. Sendo este papel insignificante tem-se uma economia natural onde produção, consumo e trocas permitem que a moeda intervenha apenas excepcionalmente. Ao contrário, sendo tal papel essencial ao funcionamento da vida econômica, encontramos-nos em face de uma economia monetária. O que, a este respeito, se passava no Ocidente medieval?

Com Henri Pirenne e Marc Bloch, lembremos primeiramente algumas distinções necessárias. Em primeiro lugar, a troca teve papel bastante fraco nos

intercâmbios medievais. Por economia-natureza, é preciso compreender para o Ocidente medieval uma economia onde os intercâmbios, todos os intercâmbios, eram reduzidos estritamente ao mínimo. Assim sendo, economia-natureza seria mais ou menos sinônimo de economia fechada. O senhor e o camponês encontram a satisfação de suas necessidades econômicas nos limites do domínio, e, neste caso, o camponês principalmente no âmbito doméstico: a alimentação é produzida na horta próxima da casa e pela parte da colheita a qual tem direito depois de ter entregue a parte do senhor e o dízimo da Igreja; as roupas são feitas em casa pelas mulheres e os instrumentos básicos – mó a braço, torno de mão, tear – são familiares.

Se, nos textos, as prestações dos rendimentos senhoriais são indicados em dinheiro, não quer dizer que fossem efetivamente pagas em moeda-circulante. A avaliação monetária não estava obrigatoriamente ligada a um pagamento em dinheiro. A moeda era apenas uma referência, “servia de medida ao valor”, era uma *apreciadurâ*, uma avaliação, como diz uma passagem do *Cantar de mio Cid* a propósito dos pagamentos em mercadorias. É claro que esta sobrevivência de um vocabulário monetário não é algo sem importância. Esse resíduo de uma herança antiga, como em muitos outros domínios, constitui o testemunho de uma regressão. Não se deve tomar por “moeda de conta” as menções monetárias dos textos medievais assim como as expressões pagas que subsistem na literatura cristã medieval. Quando o mar é chamado de Netuno ou quando um cavalo – prometido pelos monges de Saint-Père de Chartres em 1107 a um certo Milon de Lèves – é representado no ato por vinte soldos, no primeiro caso trata-se de um efeito de estilo, e no segundo caso, de uma precisão sobre o valor do cavalo, objeto da transação. Simplesmente, como as avaliações monetárias não foram combatidas pela Igreja com o mesmo zelo que as expressões alusivas ao paganismo, elas sobreviveram melhor. Marc Bloch encontrou um texto notável de Passau, em que a palavra “preço” é paradoxalmente empregada para designar o equivalente *in natura* de uma soma calculada em dinheiro.

É claro que a moeda nunca deixou de ter uso prático no Ocidente medieval. Não somente a Igreja e os senhores sempre dispuseram de um certo estoque monetário para satisfazer suas despesas de prestígio, mas o próprio camponês não podia viver inteiramente sem compras a dinheiro: o sal, por exemplo, que ele não produzia, que ele não recebia e que raramente podia ob-

ter por meio de troca, devia ser adquirido e pago a dinheiro. Mas, neste último caso, é provável que o camponês e em geral os pobres adquiriam as poucas peças de moeda de que necessitavam mais por esmola do que pela venda de seus produtos. Em tempo de escassez, onde precisamente a falta de numérário se fazia cruelmente sentir pelos pobres, as distribuições de dinheiro acompanhavam a distribuição de víveres. Quando da grande fome de 1125, assim fez Carlos o Bom, conde de Flandres: "Em todas as cidades e aldeias por onde passava, ordinariamente uma multidão se comprimia ao seu lado e ele lhes dava, com suas próprias mãos, dinheiro e vestimenta". Quando a fome deixou de existir e chegou o tempo de uma nova e boa colheita, no dia 25 de julho, o bispo de Bamberg deu aos pobres "um dinheiro e uma foice, o instrumento de trabalho e o viático".

Convém notar que a extensão da economia-dinheiro foi maior do que pareceu à primeira vista se se considerar dois fenômenos muito espalhados no Ocidente medieval: o uso de tesouros como reserva monetária, integrados por objetos de luxo e peças de joalheria, e a existência de outras formas de moeda além das metálicas.

É verdade. Carlos Magno teria vendido uma parte de seus mais preciosos manuscritos para socorrer os pobres. Um exemplo, entre centenas, ocorrido em 1197: um monge alemão encontra outro caminhando apressadamente: "Tendo-lhe perguntado a razão da pressa, ele me respondeu: trocar. Antes da colheita, para alimentar os pobres fomos obrigados a matar nosso gado e penhorar nossos cálices e livros. E eis que o Senhor acaba de nos enviar um homem que nos deu uma quantidade de ouro que cobre as duas necessidades. Assim, vou trocá-lo por dinheiro para poder reaver nossos penhores e reconstituir nosso gado".

Mas esta forma de entesouramento que libera apenas em face da necessidade testemunha a fraqueza e inelasticidade da circulação monetária.

O mesmo vale para a existência de moedas não metálicas – bois ou vacas, peças de tecido, e sobretudo pimenta – que constitui um sinal inegável de arcaísmo, a expressão de uma economia que dificilmente consegue passar do estado natural ao estado monetário. Além disso, a própria natureza da moeda metálica permanece longo tempo arcaica. Com efeito, a moeda era apreciada em função de seu valor, não como signo mas como mercadoria; ela vale não o

valor teórico inscrito em sua frente ou em seu verso (não tinha tal inscrição), mas o valor real de metal precioso que continha. Pesa-se a moeda para saber o que ela vale. Como disse Marc Bloch, "uma moeda que precisa ser colocada na balança parece mais um lingote". Foi com dificuldade que, no fim do século 13, os legistas franceses começaram a distinguir seu valor intrínseco – seu peso em ouro – de seu valor extrínseco, isto é, sua transformação em signo monetário, em instrumento de troca.

Em cada fase da história monetária medieval, aliás, os fenômenos seguidamente interpretados como sinais de renascimento monetário testemunham antes os limites da economia-dinheiro.

Na Alta Idade Média, as oficinas monetárias se multiplicam. Lugares hoje desaparecidos – é o caso principalmente de muitas oficinas da Espanha visigótica – e que certamente não passavam de pequenos burgos sediavam oficinas de cunhagem de moeda. Mas, como Marc Bloch viu muito bem, "a grande razão da fraqueza monetária é que a moeda circula pouco".

A reforma monetária de Carlos Magno, que instituiu o sistema monetário livre, soldo, dinheiro (1 libra = 20 soldos; 1 soldo = 12 dinheiros), que se pode encontrar no sistema inglês atual, correspondia de fato a uma adaptação diante da regressão da economia-dinheiro. Não se cunhava mais ouro. A libra e o soldo não eram mais moeda corrente, mas apenas moeda de conta. A única moeda verdadeiramente cunhada foi, até o século 13, o "dinheiro de prata",³⁶ quer dizer, uma unidade monetária bem pequena, a única da qual se teve necessidade, mas que também excluía, para as trocas ainda mais modestas, a existência de moedas de cobre de valor mais baixo. Significativa é a reação dos cruzados ao penetrar em 1147 em território bizantino durante a II Cruzada, descrita por Eudes de Deuil: "Foi lá que vimos pela primeira vez moedas de cobre e de estanho: por uma destas dávamos tristemente, ou melhor, perdíamos, cinco dinheiros".

O renascimento monetário do século 13 fascinou os historiadores por causa da retomada da cunhagem de moedas de ouro: o genovês e o florim de 1252, o escudo de São Luís, o ducado veneziano de 1284. Mas, por signifi-

36 *Denier d'argent*, no original. Designação de uma moeda corrente na Idade Média. (N.T.)

vo que este acontecimento tenha sido, diante do pequeno número de moeda em circulação nos fins do século 13, ele é ainda mais um indício de que uma realidade econômica. A realidade econômica é a cunhagem em grande quantidade dos grossos de prata em Veneza em 1203, em Florença em 1235, na França em 1265, em Montpellier em 1273, em Flandres cerca de 1275, na Inglaterra em 1279, na Boêmia em 1296. Neste nível médio de trocas é que se situa o progresso da economia monetária.

Porque esse progresso é real.

As atitudes em face da moeda ou mais geralmente em face do dinheiro também nos ensinam indiretamente algo sobre a evolução econômica. Sem dúvida há no cristianismo uma tradicional desconfiança em relação ao dinheiro; mas na Alta Idade Média, ao contrário, a escassez da moeda lhe confere maior prestígio pelo fato de que cunhar moeda era sinal de poder. Resumindo, o dinheiro tornou-se mais um símbolo de poder político e social do que de poder econômico. Os soberanos cunhavam moedas de ouro que não tinham valor econômico mas eram manifestações de prestígio. As cenas de cunhagem de moedas e as cenas monetárias figuram em boa parte da iconografia: vemos-las em Saint-Martin-de-Boscherville, em Souvigny, em Worms. Moedas e moedeiros participam do caráter sagrado e maldito dos ferreiros e mais geralmente dos metalurgistas – reforçado pelo encanto superior dos metais preciosos. Roberto Lopez tratou dos moedeiros como uma aristocracia da Alta Idade Média. Aristocracia mais mágica do que econômica. O avanço de uma economia monetária provocou, pelo contrário, uma explosão de ódio contra o dinheiro. É verdade que, ao começar, o progresso econômico se fez em benefício de certas classes, aparecendo conseqüentemente como uma nova forma de opressão. São Bernardo clama contra o dinheiro maldito. A grande beneficiária dessa evolução em seu começo, a Igreja, que, por meio do desenvolvimento de receitas eventuais, de requisições, da fiscalidade eclesiástica, pode rapidamente captar uma parte do dinheiro em circulação, foi denunciada por sua *avaritia*,³⁷ por sua cupidez.

³⁷ *Avareza*, um dos sete pecados capitais. (N.T.)

Gregório VII tinha declarado: “O Senhor não disse: meu nome é Costume”. Na sátira *Le Saint Évangile selon le Marc d'Argent*, os goliardos³⁸ acusam seus sucessores de fazerem o Senhor dizer: “Meu nome é Dinheiro”.

Esboça-se uma evolução no plano moral. A *superbia*, o orgulho, pecado feudal por excelência, até aí em geral considerado como a mãe de todos os vícios, começa a ceder essa primazia à *avaritia*, o desejo do dinheiro.

Um outra beneficiária da evolução econômica, que para simplificar chamaremos de burguesia, isto é, a camada superior da nova sociedade urbana, é também denunciada. Escritores e artistas a serviço das classes dirigentes tradicionais a estigmatizam: nas esculturas das igrejas, o usurário, puxado pelo peso de sua bolsa que o leva ao inferno, expõe-se ao ódio e ao horror dos fiéis.

A lenta substituição da economia-natureza pela economia-dinheiro encontrava-se já suficientemente adiantada em fins do século 13 para que daí resultassem graves conseqüências sociais.

O CRESCIMENTO ECONÔMICO: REPERCUSSÕES SOCIAIS

Apesar da conversão de uma parte dos pagamentos do rendimento senhorial de produtos naturais em dinheiro, a relativa inelasticidade da renda feudal e a diminuição – devida à rápida desvalorização da moeda – daquilo que podia proporcionar a parte monetarizada desses pagamentos provocaram o empobrecimento de uma parcela da classe senhorial no mesmo momento em que o crescimento das despesas de prestígio fez aumentar sua necessidade de dinheiro. É a primeira crise do feudalismo, fundamento da crise do século 14.

Ante esta crise do mundo senhorial, o mundo camponês se divide. Uma minoria capaz de tirar proveito da venda de seus excedentes enriquece, aumenta suas terras, forma uma categoria privilegiada, uma classe de *kulaks*.³⁹

³⁸ Nome pelo qual são identificados os integrantes de um grupo particular de poetas medievais dos séculos 12 e 13, em geral estudantes ou ligados ao mundo estudantil, compositores de poemas latinos de forte teor satírico ou de exaltação do amor carnal, da natureza e do vinho. (N.T.)

³⁹ Designação dos camponeses ricos da Rússia czarista. (N.T.)

Esta categoria pode ser encontrada nos documentos manoriais ingleses e nos textos literários. Assim, no *Roman de Renart*: "Chega a aurora, o sol se levanta, clareando os caminhos brancos de neve e eis que o senhor Constant Desgranges, um rico fazendeiro, que habita a beira do lago, sai de sua casa seguido de seus criados... O fazendeiro faz soar sua trompa e chama os cães, depois manda que lhe preparem seu cavalo. Vendo isto, Renart foge para a toca [...] Um dia Renart viera até perto de uma fazenda próxima do bosque e que tinha muitas galinhas e galos, assim como patas, patos, gansos machos e fêmeas; ela pertencia ao senhor Constant Desnos, um fazendeiro que tinha uma casa repleta de mantimentos de toda espécie e um pomar onde se achavam várias árvores frutíferas que davam cerejas, maçãs e outros frutos. Na casa havia porcos gordos, carne salgada, presunto e toucinho em grande quantidade. Para defender a entrada do pátio, ele o havia cercado com fortes estacas de carvalho, com moitas e espinhos. Renart bem queria saltar lá dentro..."

Em contrapartida, o empobrecimento da massa camponesa se acentuou. O aumento demográfico não se traduziu apenas por uma extensão da superfície cultivada e pela melhoria do rendimento em algumas terras. Mais seguramente ela teve por consequência um parcelamento das tenências cujo resultado foi que os pequenos camponeses tiveram ou que trabalhar para os camponeses mais abastados – acentuando sua dependência social e sua inferioridade econômica ao privar sua própria tenência de uma parte de seu trabalho – ou endividar-se. Nestas sociedades camponesas exploradas pelos senhores ou pelos mais ricos, onde a terra é avara e as bocas são numerosas, o endividamento é um grande flagelo. Endividamento para com o usurário urbano – na maioria das vezes judeu – ou para com o camponês mais rico, muito hábil em geral em evitar o rótulo de usurário reservado aos emprestadores urbanos.

Diminuição das tenências, por exemplo, no Boulonnais. No ano de 1305, em Beuvrequen, nas terras pertencentes à abadia de Saint-Bertin, de 60 tenências, 26 (ou seja, 43%) têm menos de 2 hectares; 16 (27%) têm de 2 a 4 hectares; 12 (20%) têm de 4 a 8 hectares, e somente 6 (isto é, 10%) têm mais de 8 hectares. Na Inglaterra, em Weedon Beck, em 1248, apenas 20,9% dos camponeses dispunham de menos de 6 hectares, e em 1300 esta proporção passou a ser de 42,8%.

O endividamento camponês em relação aos judeus pode ser observado, por exemplo, em Perpignan, onde ao redor de 1300 os registros notariais revelam que 65% dos devedores a usurários da cidade eram camponeses, dos quais 40% contraíam seus empréstimos no outono, no momento dos casamentos e do pagamento dos rendimentos senhoriais, e 53% se comprometiam a reembolsarem em agosto e setembro, após a colheita e a vindima. Eram ainda credores dos camponeses os comerciantes e cambistas italianos, os Lombardos, que se encontram tanto no Namurois,⁴⁰ onde os documentos mostram o endividamento de uma aldeia quase inteira a eles entre 1295 e 1311, quanto nos Alpes, onde, no início do século 14, os usurários de Asti tinham casas de penhor – *casane* – em quase todos os pequenos burgos dos Estados da Casa de Sabóia.

Os que parecem mais aproveitar o desenvolvimento da economia monetária são os mercadores. É verdade que o desenvolvimento urbano, do qual foram os principais beneficiários, esteve ligado ao progresso da economia-dinheiro e que a "ascensão da burguesia" representa o aparecimento de uma classe social cujo poder econômico baseia-se mais no dinheiro do que na terra. Mas qual a importância numérica desta classe antes de 1300 ou 1350? Quantos pequenos mercadores não passavam de modestos negociantes, comparáveis em tudo a estes usurários de períodos mais recentes que sabemos ter pouca relação com o capitalismo? Quanto à minoria dos grandes mercadores ou – o que não vem a ser a mesma coisa – da elite urbana, da qual falaremos adiante, e que chamaremos de patriciado, qual é a natureza de seus lucros, de seu comportamento econômico, de sua ação sobre as estruturas econômicas?

Os mercadores envolviam-se muito pouco na produção rural. Sem dúvida os usurários acima mencionados, sobretudo os de Namurois, dissimulavam por trás de um empréstimo com garantia uma compra antecipada da colheita, que depois vendiam no mercado. Mas a parcela de produtos agrícolas assim comercializados por seu intermédio e em seu proveito, mesmo tendo aumentado, continuava a ser pequena.

No início do século 14, o mercador era sempre e essencialmente um vendedor de produtos excepcionais, raros, luxuosos, exóticos. A constante de-

40 Área adjacente ao antigo condado de Namur, situado na Valônia, na confluência dos rios Sambre e Mosa. (N.T.)

manda de tais produtos pelas categorias superiores provocava o aumento do número e da importância dos comerciantes. Eram complementares, fornecendo o pequeno setor do supérfluo necessário que a economia dominial não podia produzir. Como constituíam “epifenômenos”, não perturbando nos seus fundamentos a estrutura da economia e da sociedade, alguns clérigos compreensivos desculpavam-nos e justificavam-nos. Como Gilles le Muisit, abade de Saint-Martin de Tournai, em seu *Dit des Marchands*:

*Nenhum país pode governar-se sozinho,
E por isso que vão mercadores trabalhar e penar
O que falta aos países, a todos os reinos levar,
E assim não se deve sem razão tratá-los mal.*

*Porque mercadores vão para além-mar e aquém-mar
Para prover os países, e isto faz que sejam dignos de serem amados.*

Para dizer a verdade, mais do que complementares, os mercadores são marginais. O essencial de suas transações incide sobre produtos caros e em pequena quantidade: especiarias, tecidos de luxo, sedas. Isto é sobretudo verdadeiro para os italianos, pioneiros do comércio, cuja principal habilidade parece ter sido simplesmente saber que a estabilidade dos preços orientais lhes permitia calcular antecipadamente seus lucros. Porque Ruggiero Romano teve sem dúvida razão de ver aí a causa essencial do “milagre” comercial da Europa cristã. O mesmo vale, embora em menor grau, para os Hanseáticos, mas é possível, como sustentou, entre outros, M. P. Lesnikov, que até a metade do século 14 o comércio de grãos, e até da madeira, tinha apenas papel secundário em seu negócio, as ceras e as peles representando melhores benefícios.

A própria natureza dos lucros mercantis, por vezes enormes, obtidos com esses produtos de luxo mostra que tais transações se faziam à margem da economia essencial. Isto também ocorre com a estrutura das companhias comerciais em que, ao lado das sociedades de tipo familiar e durável, a maioria das associações entre mercadores se constituem para um negócio, uma viagem ou um lapso de tempo de 3, 4 ou 5 anos. Não havia verdadeira continuidade nessas empresas, não havia investimento a longo prazo – isto sem levar em conta o hábito por longo tempo conservado de, ao morrer o mercador, dissipar em doações uma parte importante, por vezes o essencial, de sua fortuna.

Os mercadores e o patriciado urbano procuram obter domínios que permitam a eles, sua família e seus domésticos se proteger contra a fome, que os façam participar da dignidade de possuidor de terras e que, sendo o caso, pela aquisição de um senhorio, façam-lhes passar à condição de senhores fundiários; ou ainda terras e imóveis urbanos cujos aluguéis são lucrativos; ou fazer empréstimos a senhores e príncipes, por vezes também aos humildes; e, principalmente, as rendas perpétuas.

Convém lembrar a evolução econômica e social esboçada acima. As camadas superiores são cada vez mais compostas por pessoas que vivem de renda, pois, por causa da evolução da renda feudal, nas palavras de Marc Bloch, os senhores tornam-se também cada vez mais “beneficiários da renda da terra” e cada vez menos exploradores diretos. Mas nem por isto o numerário daí resultante era investido no progresso econômico. Na maioria dos países, a instituição da derrogação impedia a aristocracia fundiária de fazer negócios, e o que poderia ser ao menos investido na terra e alimentar um progresso rural era dissipado em despesas de prestígio e de luxo, cada vez mais dispendiosas, mais devoradoras.

Os inegáveis progressos da economia monetária tiveram graves repercussões sociais. Começaram a subverter o estatuto das classes pela expansão dos assalariados, principalmente na cidade, mas também cada vez mais no campo. Aumentaram cada vez mais o fosso entre as classes, ou melhor, entre as categorias sociais no interior das classes. Isto foi visto no que respeita às classes rurais: senhores e camponeses. É mais verdadeiro ainda para as classes urbanas. Uma camada superior começou a se destacar do povo médio e miúdo dos artesãos, dos trabalhadores.

Mas se o dinheiro passou cada vez mais a fundamentar as diferenças sociais, a hierarquia social passou cada vez mais a ser definida segundo um outro novo valor: o do trabalho. Com efeito, as classes urbanas conquistaram efetivamente seu lugar por causa da nova força de sua função econômica. Ao ideal senhorial baseado na exploração do trabalho camponês, opuseram seu sistema de valores baseado no trabalho que as fez poderosas. Mas, sendo ela também uma classe de pessoas que se beneficiavam de rendas, a camada superior da nova sociedade urbana impôs uma nova linha de clivagem dos valores sociais, separando o trabalho manual das outras formas de atividade. Isto correspondeu também a uma evolução das classes camponesas, porque

uma elite que, por uma curiosa evolução do vocabulário, era chamada na França de “lavradores” – camponeses abastados proprietários de equipamento de atrelagem e de seus instrumentos de trabalho – passa a se opor à massa que tem apenas os braços para viver: os “jornaleiros” e mais precisamente os “trabalhadores braçais”.⁴¹ Nas classes urbanas, a nova divisão isolou os “homens mecânicos”, artesãos e trabalhadores ainda pouco numerosos. Os intelectuais, os universitários, tentados num momento a se definir como trabalhadores, trabalhadores intelectuais lado a lado com outros ofícios do canteiro urbano, rapidamente juntaram-se à elite de mãos limpas. Mesmo o pobre Rutebeuf bradava com orgulho: “Não sou trabalhador manual”.

⁴¹ No original, *manouvriers* e *brassiers*, ambos os termos indicando o trabalho com as mãos ou com os braços. Na ausência de melhor correspondência para “manouvrier”, optamos pelo vocábulo “jornaleiro”, quer dizer, aquele que trabalha por jornada, por dia. (N.T.)

A SOCIEDADE CRISTÃ (SÉCULOS 10^o-13)

A SOCIEDADE DAS TRÊS ORDENS

Nas proximidades do ano mil, a literatura ocidental apresenta a sociedade cristã segundo um esquema novo que logo conhece grande sucesso. A sociedade é composta por um “povo triplo”: sacerdotes, guerreiros, camponeses. Três categorias distintas e complementares, cada uma necessitando das outras duas. Seu conjunto forma o corpo harmonioso da sociedade. Tal esquema parece ter aparecido na tradução muito livre da *Consolação* de Boécio feita no fim do século 9^o pelo rei Alfredo o Grande, da Inglaterra. O rei deveria ter *jebedmen* (homens de prece), *fyrðmen* (homens a cavalo) e *weorcmen* (homens de trabalho). Um século mais tarde, esta estrutura tripartida da sociedade reaparece em Aelfric e em Wulfstan, e por volta de 1030 o bispo Adalbéron de Laon lhe deu uma versão elaborada em seu poema ao rei capetíngio Roberto o Piedoso: “A sociedade dos fiéis forma um só corpo; mas o Estado compreende três. Porque a outra lei, a lei humana, distingue duas outras classes: nobres e servos, com efeito, não são governados pelo mesmo estatuto... Eis os guerreiros, protetores das igrejas; eles são os defensores do povo, dos grandes e dos pequenos, enfim, de todos, assegurando ao mesmo tempo sua própria segurança. A outra classe é a dos servos: essa raça maldita nada possui sem penar. Quem poderia, com o ábaco na mão, contar as inquietações dos servos, suas longas caminhadas, seus duros afazeres? Dinheiro, vestuário, alimento, os servos fornecem tudo a todo mundo, e nenhum homem livre poderia viver sem eles. Há um trabalho a fazer? Alguém quer se meter em despesas? Vemos

reis e prelados fazem-se servos de seus servos; o senhor é alimentado pelo servo, ele, que pretende alimentá-lo. E o servo não vê fim para suas lágrimas e suspiros. A casa de Deus, que se crê una, está assim dividida em três: uns oram, outros combatem, e os outros, enfim, trabalham. Estas três partes que coexistem não sofrem com sua disjunção; os serviços prestados por uma são a continência da obra das outras; e cada uma, por sua vez, encarrega-se de aliviar o todo. Assim, esta tripla associação não é menos unida, e a lei tem podido triunfar e o mundo tem podido gozar de paz”.

Texto capital, e, em certas passagens, extraordinário. Num lampejo, a realidade da sociedade feudal revela-se na fórmula: “o senhor é alimentado pelo servo, ele, que pretende alimentá-lo”. A existência de classes – e, por conseguinte, de seu antagonismo –, embora logo recoberta pela afirmação ortodoxa da harmonia social, é exposta na constatação: “A casa de Deus, que se crê una, está assim dividida em três”. O que importa aqui é a caracterização, que se tornará clássica, das três classes da sociedade feudal: os que oram (*oratores*), os que combatem (*bellatores*) e os que trabalham (*laboratores*).

Seria apaixonante acompanhar a fortuna deste tema, suas transformações, suas ligações com outros motivos, por exemplo, com a genealogia da Bíblia (os três filhos de Noé) ou da mitologia germânica (os três filhos de Rigr).

Mas seria tal tema literário uma boa introdução ao estudo da sociedade medieval? Que relação ele estabelece com a realidade? Expressaria a estrutura real das classes sociais do Ocidente medieval?

Georges Dumézil sustentou brilhantemente a tese de que a tripartição da sociedade é uma característica das sociedades indo-europeias, e o Ocidente medieval se ligaria assim a uma tradição itálica – notadamente a Júpiter, Marte, Quirino –, com uma provável mediação celta.

Outros, entre os quais Vasilij I. Abaev recentemente, pensam que a “tripartição funcional” é “uma etapa necessária da evolução de toda ideologia humana” ou social. O essencial é que o esquema aparece ou reaparece num momento em que parece convir à evolução da sociedade ocidental. Georges Duby foi o brilhante historiador destas *três ordens*.

Entre o século 8º e o 11, como se viu, a aristocracia se constitui em classe militar, e o membro por excelência desta classe chama-se *miles* – cavaleiro –, e isto parece verdadeiro até nas fronteiras da Cristandade pois uma inscrição funerária encontrada recentemente na catedral de Gniezno mostra-nos um *mi-*

les do século 11. Na época carolíngia os clérigos transformaram-se numa casta clerical, como bem mostrou o cônego Delaruelle, e a evolução da liturgia e da arquitetura religiosa exprime esta transformação: fechamento dos coros e dos claustros, reservados ao clero do capítulo; fechamento das escolas exteriores aos mosteiros. Daí em diante o padre celebra a missa de costas para os fiéis, os quais não vêm mais em procissão oferecer “oblato” ao celebrante, nem são mais associados à recitação do *Canon* que doravante é dito em voz baixa, e a hóstia não é mais feita de pão natural e sim de pão ázimo, “como se a missa se tornasse estranha à vida cotidiana”. Enfim, a condição dos camponeses tende a se uniformizar ao nível mais baixo: o dos servos. Empregarei assim o termo “classe” para designar as três categorias do esquema.

Basta comparar este esquema com os da Alta Idade Média para percebermos sua novidade.

Entre o século 5º e o 11 duas imagens da sociedade são reencontradas mais freqüentemente. É por vezes um esquema múltiplo, diversificado, enumerando um certo número de categorias sociais ou profissionais onde se pode discernir os restos de uma classificação romana distinguindo as categorias profissionais, as classes jurídicas, as condições sociais. Assim, no século 10º, o bispo Rathier de Verona enumerava dezenove categorias: os civis, os militares, os artesãos, os médicos, os mercadores, os advogados, os juizes, as testemunhas, os procuradores, os patrões, os mercenários, os conselheiros, os senhores, os escravos (ou servos), os professores, os alunos, os ricos, os médios¹, os mendigos. Pode-se encontrar bem ou mal nesta lista a especialização das categorias profissionais e sociais características da sociedade romana que tinha talvez sobrevivido em certa medida na Itália do Norte.

Mas mais geralmente a sociedade se reduz à oposição de dois grupos: clérigos e leigos numa certa perspectiva; poderosos e fracos, ou grandes e pequenos, ou ricos e pobres se se considera apenas a sociedade laica; livres e não-livres se se considera apenas o plano jurídico. É certo que este esquema dualista corresponde a um modo de ver simplificador das categorias sociais no Ocidente da Alta Idade Média. Uma minoria monopoliza as funções de governo (espiritual, político, econômico) e a massa se submete. A tripartição funcional que aparece em torno do ano mil exprime uma outra ideologia. Ela

1 No original, *mediocres*. (N.T.)

corresponde à função religiosa, à função militar e à função econômica, sendo característica de um certo estágio de evolução das sociedades que estudiosos como Georges Dumézil nomearam de indo-européias. Ela testemunha a ligação existente entre a imaginação social da sociedade medieval e a de outras sociedades mais ou menos arcaicas.

Qual o significado da tripartição funcional? E, em primeiro lugar, que relações mantêm entre si as três funções, ou melhor, as classes que as representam? É claro que o esquema tripartido é um símbolo de harmonia social. Tal qual o apólogo de Menenius Agrippa intitulado *Os membros e o estômago*, é um instrumento imagético de desarmamento da luta de classes e de mistificação do povo. Mas, embora tendo-se visto que tal esquema visava a manter os trabalhadores – a classe econômica, os produtores – numa posição de submissão em relação às duas outras classes, não se tem suficientemente percebido que este esquema, que é clerical, visa também a submeter os guerreiros aos sacerdotes, fazendo deles protetores da Igreja e da religião. É desta forma um episódio da antiga rivalidade entre feiticeros e guerreiros, e vai a par da reforma gregoriana, da luta entre o Sacerdócio e o Império. É contemporâneo das canções de gesta, espaço literário da luta entre a classe clerical e a militar, assim como a *Ilíada* é um testemunho da luta entre as forças xamânicas e os valores guerreiros – tal qual Vasilij I. Abaev mostrou brilhantemente a partir do episódio do cavalo de Tróia. Que se pense na distância que separa Rolando de Lancelot. O que se tem chamado de cristianização do ideal cavaleiresco é mais seguramente uma vitória do poder sacerdotal sobre a força guerreira. Rolando, seja o que for que dele se tenha dito, manifesta uma moral de classe, pensa em sua própria linhagem, em seu rei, em sua pátria. Ele nada tem de santo, mas serve de modelo ao santo de sua época – séculos 11-12 –, definido como *miles Christi*. Todo o ciclo arturiano, ao contrário, termina com o triunfo da “primeira função” sobre a “segunda”. Já na obra de Chrétien de Troyes um difícil equilíbrio entre “clerezia” e “cavalaria” acaba, através da evolução do personagem Perceval, levando a uma metamorfose do cavaleiro, à demanda do Graal e à visão da sexta-feira santa. O *Lancelot* em prosa conclui o ciclo. O epílogo da morte de Artur é um crepúsculo dos guerreiros. A espada *Excalibur*, instrumento simbólico da classe dos guerreiros, acaba por ser lançada num lago pelo rei e Lancelot é transformado numa verdadeira espécie de santó. O poder xamânico, de uma forma muito depurada, absorveu o valor guerreiro.

De outra parte, pode-se perguntar se a terceira categoria, a dos trabalhadores (*laboratores*) confunde-se totalmente com o conjunto dos produtores, se todos os camponeses representam a função econômica.

Poder-se-ia juntar uma série de textos, mostrar que entre os séculos 8^o e o 12 a família da palavra *labor*, empregada num sentido econômico – raramente em estado puro, porque tais termos são quase sempre mais ou menos contaminados pela idéia moral da fadiga, do penar – corresponde a um significado preciso, o de uma conquista de cultura: seja uma extensão de superfície cultivada, seja uma melhoria da colheita. A *Capitular dos Saxões*, do fim do século 8^o, distingue *substantia*, o patrimônio, a herança, de *labor*, e as aquisições devidas à sua valorização. *Labor* é o desbravamento e o seu resultado. Uma glosa de um cânone manuscrito de um sínodo norueguês de 1164 especifica *labores = novales*, quer dizer, as terras desbravadas. O *laborator* é aquele cuja força econômica é suficiente para produzir mais do que os outros. Desde 926, uma carta de Saint Vincent de Mácon nomeia *illi meliores qui sunt laboratores* (esta elite que são os *laboratores*). De onde virá, em francês, o termo “lavradores”² que, desde o século 10^o, designa a camada superior do campesinato, a dos que possuem ao menos uma parelha de bois e seus instrumentos de trabalho. Assim, o esquema tripartido – mesmo se alguns, como Adalbéron de Laon aí façam entrar o conjunto do campesinato, identificando os *laboratores* com os servos – representa antes apenas o conjunto das camadas superiores: a classe clerical, a classe militar, a camada superior da classe econômica. Compreende apenas a *melior pars*, as elites.

Que se pense, por outro lado, na maneira pela qual esta sociedade tripartida se transformará na Baixa Idade Média. Na França, ela virá a ser os três estados: clero, nobreza e terceiro estado. Mas este último não se confunde com o conjunto dos *roturiers*.³ Nem mesmo representa toda a burguesia, sendo composto pelas camadas superiores da burguesia, dos notáveis. O equívoco que existe desde a Idade Média sobre a natureza desta terceira classe, que em

2 No original, *laboureurs*. (N.T.)

3 Em sentido estrito, *roturier* designa os cultivadores da terra, os camponeses (de *roture*, que expressa o ato de roturar, revolver a terra). Assume por isto uma conotação social, sendo às vezes aplicada ao conjunto dos trabalhadores despossuídos como sinônimo de “plebeus”. (N.T.)

teoria é o conjunto de todos aqueles que não figuram nas duas primeiras e que, na realidade, limita-se à parte mais rica ou mais instruída deste resto, desembocará nos conflitos da Revolução Francesa entre os homens de 1789, entre os que queriam interromper a Revolução após a vitória da elite do Terceiro Estado e aqueles que queriam fazer dela o triunfo de todo o povo.

De fato, na sociedade do que se costuma chamar de “primeira idade feudal”, até aproximadamente a metade do século 12, a massa dos trabalhadores manuais – um texto do século 11 de Saint Vicent de Mâcon ainda opõe aos *laboratores* os *pauperiores qui manibus laborant* (os mais pobres que trabalham com suas mãos) – simplesmente não existe mais. Marc Bloch assinalou com espanto que os senhores laicos e eclesiásticos desta época, em caso de necessidade, mandavam fundir os metais preciosos em peças de ourivesaria, como se viu, não atribuindo qualquer valor econômico ao trabalho do artista ou do artesão. Mas a tendência em considerar que o esquema recobria toda a sociedade e que, por conseguinte, os *laboratores* compreendiam a massa dos trabalhadores foi igualmente difundida depois do século 11.

Temos falado de classe e aplicado este termo às três categorias do esquema tripartido, enquanto tradicionalmente costuma-se ver nele ordens, e que às três funções na época medieval corresponderiam três ordens.

Este vocabulário é ideológico, normativo, mesmo que, para ser eficaz, ele demonstre certa concordância com as “realidades” sociais. O termo *ordo*, que é mais carolíngio do que propriamente feudal, pertence ao vocabulário religioso e aplica-se assim a uma visão religiosa da sociedade – aos clérigos e laicos, ao espiritual e ao temporal. Neste caso só pode haver duas ordens, o clero e o povo (*clerus et populus*), e os textos dizem na maioria das vezes *utroque ordo* (uma e outra ordem). Os juristas modernos quiseram estabelecer uma distinção entre a classe, cuja definição seria econômica, e a ordem, cuja definição seria jurídica. Na verdade, a ordem é religiosa mas, tanto quanto a classe, funda-se em bases socioeconômicas. A tendência dos autores e utilizadores do esquema tripartido da Idade Média de fazer das três “classes” nele compreendidas “ordens” respondia à intenção de sacralizar esta estrutura social, fazendo dela uma realidade objetiva e eterna criada e desejada por Deus, tornando impossível uma revolução social.

DA SOCIEDADE TRIPARTIDA AOS “ESTADOS DO MUNDO”

Houve assim uma mudança profunda na substituição, por vezes desde o século 11 de *ordo* por *conditio* (condição), e, por volta de 1200, por “estado”. Esta laicização da visão da sociedade seria em si mesma importante. Mas, sobretudo, ela foi acompanhada de uma destruição do esquema tripartido que corresponde a uma evolução capital da própria sociedade medieval.

Sabe-se que um momento crítico da história do esquema tripartido na sociedade ocorre quando aparece uma nova classe que até então não tem lugar no esquema. As soluções adotadas pelas diferentes sociedades – Georges Dumézil as estudou para as sociedades indo-européias – são diversas. Três delas alteram pouco a visão tradicional: aquela que consegue manter a nova classe à parte, recusando-lhe um lugar no esquema; aquela que amalgama e a funde numa das três classes preexistentes; e mesmo aquela, mais revolucionária, que, para dar lugar à nova classe, transforma o esquema tripartido em esquema quadripartido. Em geral, esta classe desmancha-prazeres é a dos mercadores, e seu aparecimento marca a passagem de uma economia fechada a uma economia aberta e a emergência de uma classe econômica poderosa que não se dispõe a se submeter à classe clerical e à classe militar. Vê-se bem como a sociedade medieval tradicional tentou estas soluções imobilistas ao se ler um sermão inglês do século 14: “Deus fez os clérigos, os cavaleiros e os lavradores, mas o demônio fez os burgueses e os usurários”; ou num poema alemão do século 13, em que a quarta classe, a dos usurários (*wucherer*), governa as outras três.

O fato capital é que na segunda metade do século 12 e no decurso do 13 o esquema tripartido da sociedade – mesmo se continua a ser reencontrado como tema literário e ideológico por muito tempo ainda – desfaz-se e cede passo diante de um esquema mais complexo e mais flexível, como resultado e reflexo de uma transformação social.

À sociedade tripartida sucede a sociedade dos “estados”, quer dizer, das condições socioprofissionais. Seu número varia conforme os autores, mas se pode encontrar algumas constantes, em particular a mistura de uma classificação religiosa fundada em critérios clericais e familiares e uma divisão de

acordo com as funções profissionais e as condições sociais. Um sermonário alemão de aproximadamente 1220 enumera até 28 estados: 1- o papa, 2- os cardeais, 3- os patriarcas, 4- os bispos, 5- os prelados, 6- os monges, 7- os cruzados, 8- os conversos, 9- os monges girovagos, 10- os sacerdotes seculares, 11- os juristas e médicos, 12- os estudantes, 13- os estudantes errantes, 14- as monjas, 15- o imperador, 16- os reis, 17- os príncipes e condes, 18- os cavaleiros, 19- os nobres, 20- os escudeiros, 21- os burgueses, 22- os mercadores, 23- os vendedores varejistas, 24- os arautos, 25- os camponeses obedientes, 26- os camponeses rebeldes, 27- as mulheres... e 28- os frades pregadores! É na realidade uma dupla hierarquia paralela dos clérigos e dos laicos, os primeiros conduzidos pelo papa e os outros pelo imperador.

O novo esquema continua a ser o de uma sociedade hierarquizada da cabeça aos pés – salvo exceções, como a do *Libro de Alexandre*, obra espanhola da metade do século 13, onde a revista dos estados começa pelos “lavradores” para acabar nos nobres. Mas trata-se de uma hierarquia diferente da das ordens da sociedade tripartida, de uma hierarquia mais horizontal do que vertical, mais humana do que divina, que não coloca em evidência a vontade de Deus, que não é de direito divino, e que em certa medida pode ser modificada. Aqui ainda a iconografia torna manifesto uma alteração ideológica e mental. A representação das ordens superpostas (que todavia prosseguirá e será mesmo reforçada nos tempos do absolutismo monárquico) sucede uma figuração dos estados uns atrás dos outros. Sem dúvida os poderosos (papa, imperador, bispos, cavaleiros) conduzem a dança, mas para onde? Não para o alto, mas para baixo, para a morte. Porque a sociedade majestática das ordens deu lugar ao cortejo dos estados, arrastados pela dança macabra.

Esta dessacralização da sociedade é acompanhada de uma fragmentação, de uma desintegração que é ao mesmo tempo o reflexo da evolução das estruturas sociais e o resultado de uma manobra mais ou menos consciente dos clérigos que, vendo a sociedade das ordens lhes escapar, enfraquecem a nova sociedade dividindo-a, atomizando-a e dirigindo-a para a morte. A Peste Negra de 1348 não vem pôr em evidência que a vontade de Deus é castigar todos os “estados”? A destruição do esquema tripartido da sociedade encontra-se ligado ao desenvolvimento urbano dos séculos 11-13, que precisa ele próprio ser colocado, como se viu, no contexto de uma crescente divisão do trabalho. O esquema tripartido quebra-se no mesmo momento em que se

quebra o esquema das sete artes liberais, e também no momento em que as artes liberais distanciam-se das artes mecânicas e as disciplinas intelectuais distanciam-se das técnicas. O canteiro urbano é o cadinho em que se dissolve a sociedade tripartida e onde se elabora a nova imagem.

A Igreja adapta-se de bom ou mal grado. Os teólogos mais abertos proclamam que todo ofício e que toda condição pode se justificar se for ordenada tendo em vista a salvação. Na metade do século 12, Gerhoh de Reichersberg, no *Liber de aedifício Dei*, evoca “esta grande fábrica, esta grande oficina que é o Universo” e afirma: “Aquele que pelo batismo renunciou ao Diabo é considerado, mesmo que não seja clérigo ou monge, como tendo renunciado ao mundo porque, sejam ricos ou pobres, nobres ou servos, mercadores ou camponeses, todos os que fizeram profissão de fé cristã devem rejeitar o que lhe é hostil e seguir o que lhe convém; com efeito, cada ordem [o vocabulário é sempre o da concepção das ordens] e mais geralmente toda profissão, encontra na fé católica e na doutrina apostólica uma regra adaptada à sua condição e, se sob ela conduzir o bom combate, poderá também alcançar a coroa” – quer dizer, a salvação. Claro que este reconhecimento é acompanhado de uma atenta vigilância. A Igreja admite a existência dos estados impondo-lhes como rótulos distintivos pecados específicos, pecados de classe, inculcando-lhes uma moral profissional.

No início, esta nova sociedade é a sociedade do Diabo. De onde, a partir do século 12, a considerável voga na literatura clerical do tema das “filhas do Diabo” casadas com os estados da sociedade. Por exemplo, num fólio de um manuscrito florentino do século 13, lemos:

O Diabo tem IX filhas, que casou

a simonia	com os clérigos seculares
a hipocrisia	com os monges
a rapina	com os cavaleiros
o sacrilégio	com os camponeses
a simulação	com os guardas
a fraude	com os mercadores
a usura	com os burgueses
a pompa mundana	com as matronas
e a luxúria, que não quis casar,	mas que oferece a todos como amante comum.

Floresce toda uma literatura homilética que propõe sermões *ad status*, dirigidos a cada “estado”. No século 13, as ordens mendicantes lhes conferem um lugar de eleição em sua pregação. Na metade do século 13, o cardeal dominicano Humberto de Romans os codifica.

O coroamento deste reconhecimento dos “estados” é sua entronização na confissão e na penitência. Os manuais de confessores, que, no século 13, definem os pecados e os casos de consciência, acabam por catalogar os pecados por classes sociais. A cada estado, seus vícios e seus pecados. A vida moral e espiritual se socializou segundo a sociedade dos “estados”.

No fim do século 13, Jean de Friburgo, em seu *Confessionnale*, resumo de sua grande *Suma dos confessores*, para uso dos confessores “mais simples e menos experientes”, organiza os pecados em catorze rubricas, que correspondem também aos “estados”: 1- bispos e prelados, 2- clérigos e beneficiados, 3- sacerdotes paroquiais, vigários e confessores, 4- monges, 5- juizes, 6- advogados e procuradores, 7- médicos, 8- doutores e mestres, 9- príncipes e demais nobres, 10- esposos, 11- mercadores e burgueses, 12- artesãos e trabalhadores, 13- camponeses, 14- *laboratores*.

Malgrado tudo, os líderes espirituais conservam a nostalgia da unidade desta sociedade despedaçada. A sociedade cristã deve formar um corpo, um *corpus*. Eis o ideal expresso pelos teóricos carolíngios e pelos papas dos tempos das cruzadas a partir de Urbano II.

Quando a diversidade parece se impor, em torno de 1160, João de Salisbury procura ainda salvar a unidade da Cristandade em seu *Polycraticus* ao comparar a sociedade laica cristã com um corpo humano, em que as diversas categorias profissionais constituem os membros e os órgãos. O príncipe está à cabeça; os conselheiros são o coração; os juizes e administradores provinciais são os olhos, orelhas e língua; os guerreiros, as mãos; os funcionários das finanças, o estômago e os intestinos; os camponeses, os pés.

Neste mundo de combates dualistas que foi a Cristandade medieval, a sociedade é antes de tudo o teatro de uma luta entre a unidade e a diversidade, assim como mais geralmente entre o bem e o mal. Porque durante muito tempo o sistema totalitário da Cristandade medieval identificará o bem com a unidade e o mal com a diversidade. No detalhe cotidiano, uma dialética se instaurará entre a teoria e a prática, e a afirmação da unidade se combinará muitas vezes com uma inevitável tolerância.

A SOCIEDADE BICÉFALA: O PAPA E O IMPERADOR

Primeiramente, qual é a cabeça deste corpo que é a Cristandade? Na verdade, a Cristandade é bicéfala. Tem duas cabeças: o papa e o imperador. Mas a história medieval é feita mais de seus desacordos e de suas lutas que de seu entendimento, talvez somente realizado, e de maneira efêmera, em torno do ano mil por Oto III e Silvestre II. No mais, as relações entre as duas cabeças da Cristandade mostram-nos a rivalidade existente entre os sacerdotes e os guerreiros, representantes das duas ordens dominantes e concorrentes da hierarquia clerical e da hierarquia laica, representantes do poder xamânico e da força militar.

Entre o Sacerdócio e o Império, a disputa não aparece sempre em seu estado puro. Outros protagonistas embaralham as cartas.

Do lado do Sacerdócio, a situação fica rapidamente clara. Uma vez constatada a impossibilidade de fazer admitir a supremacia romana pelo patriarca de Constantinopla e pela Cristandade Oriental – o que foi consumado pelo cisma de 1054 –, a liderança do papa não foi jamais contestada pela Igreja do Ocidente. Gregório VII deu um passo decisivo neste aspecto com o *Dictatus Papae*, de 1075, no qual afirma, entre outras coisas, que: “Só o pontífice romano pode ser justamente considerado universal... Ele é o único cujo nome deve ser pronunciado dentro das igrejas... Aquele que não estiver com a Igreja romana não deve ser considerado católico”. No decurso do século 12, o “vigário de São Pedro” torna-se “vigário de Cristo” e pelos processos de canonização controla a consagração de novos santos. Durante os séculos 13 e 14, por causa sobretudo dos progressos da fiscalidade pontifícia, ele faz da Igreja uma verdadeira monarquia.

Ao lado ou em face dele, o imperador está longe de ser de maneira tão incontestada a cabeça da sociedade laica. Primeiro, existem eclipses imperiais mais duradouros do que as curtas vacâncias da sede pontifical, cuja mais longa, relativamente excepcional, foi a de trinta e quatro meses que separou a morte de Clemente IV, em novembro de 1268, da eleição de Gregório X em setembro de 1271, durante o Grande Interregno que ocorreu entre a morte de Frederico II (1250) e a eleição de Rodolfo de Habsburgo (1273). É preciso

também não esquecer que transcorreu um tempo muito longo entre sua eleição na Alemanha como um simples "rei dos Romanos" e sua coroação em Roma, a partir da qual somente o imperador passava a existir. A hegemonia do imperador à cabeça da Cristandade era mais teórica do que real. Combatido muitas vezes na Alemanha, contestado na Itália, ele é em geral ignorado pelos príncipes mais poderosos. Desde o período otônida, os reis da França não se consideravam de nenhuma maneira submetidos ao imperador. A partir do início do século 12 os canonistas ingleses e espanhóis, tanto quanto os franceses, negam que seus reis sejam sujeitos dos imperadores e das leis imperiais. Em 1202 o papa Inocêncio III reconhece que, *de facto*, o rei da França não tem qualquer superior no âmbito temporal. Um canonista declara em 1208: *unusquisque enim tantum iuris habet in regno suo quantum imperator in imperio* (todo rei tem em seu reino os mesmos poderes que o imperador no império). Logo forma-se a teoria segundo a qual "o rei é imperador em seu reino". Além disso, desde o século 10º assiste-se ao que Robert Folz chamou de "fracionamento da noção de império". O título de imperador assume uma extensão limitada. Significativamente, ele aparece nas ilhas Britânicas e na península Ibérica, dois locais que escaparam à dominação carolíngia, e em ambos os casos manifesta a pretensão à supremacia sobre uma região unificada: os reinos anglo-saxões e os reinos cristãos ibéricos. O sonho imperial durou apenas um século na Grã-Bretanha.

Na Espanha, a quimera imperial prosseguiu por mais tempo. O "império espanhol" conheceu seu apogeu sob Afonso VII, que em 1135 se fez coroar imperador em Leão. Depois dele a monarquia castelhana dividiu-se e a Espanha se fragmentou nos "cinco reinos", o título de imperador da Espanha desapareceu para se refazer apenas com uma curta reaparição em favor de Fernando III em 1248, depois da conquista de Sevilha aos muçulmanos.

Assim, mesmo parcial, a idéia de império esteve sempre ligada à de unidade, mesmo que fragmentada.

Paralelamente, os imperadores alemães, malgrado certas declarações de sua chancelaria ou de seus turiferários, restringiram mais e mais suas pretensões ao Sacro Império Romano Germânico em seu sentido estrito, quer dizer, a Alemanha e seu prolongamento italiano. Em primeiro lugar à Alemanha, principalmente depois que o imperador passou a ser eleito por um colégio de

príncipes alemães.⁴ Já Frederico Barba-Ruiva, que adquirira o título de imperador antes de sua coroação em Roma em 18/6/1155, chamou os príncipes que o tinham eleito de "cooperadores da glória do imperador e do império". A idéia do império universal reveste-se de uma última forma, deslumbrante, sob Frederico II, que coroa suas pretensões jurídicas à supremacia mundial com uma visão escatológica. Enquanto seus adversários fazem dele o Anticristo ou o anunciador do Anticristo, ele apresentava-se como o Imperador do Fim dos Tempos, o salvador que conduzirá o mundo à idade de ouro,⁵ o *immutator mirabilis*,⁶ novo Adão, novo Augusto, e quase mesmo um outro Cristo. Em 1239, celebrou a sua cidade natal de Iesi, nas Marcas, como sua própria Belém.

Na realidade, o comportamento dos imperadores foi sempre muito mais prudente. Eles contentavam-se com uma preeminência honorífica, com uma autoridade moral que lhes conferisse uma sorte de patronagem sobre outros reinos.

Assim, o bicefalismo da Cristandade medieval é menos o do papa e do imperador, que o do papa e do rei (rei-imperador), ou como diz ainda melhor a fórmula histórica, do Sacerdócio e do Império, do poder espiritual e do poder temporal, do sacerdote e do guerreiro.

Sem dúvida a idéia imperial teve entusiastas mesmo depois de seu declínio. Grande apaixonado da Cristandade medieval, faminto de unidade, Dante suplica, intima e injuria o imperador que não assume sua função, seu dever de chefe supremo e universal.

Mas o verdadeiro conflito era entre o *sacerdos* e o *rex*. Como cada um deles tentou defini-lo em seu favor? O papa, ao reunir os dois poderes em sua pessoa, tornando-se imperador, e o rei, tornando-se sacerdote. Cada um tentou, à sua maneira, canalizar para si a unidade do *rex-sacerdos*.

4 Os príncipes eleitores foram grandes senhores laicos e eclesiásticos encarregados de eleger o Imperador do Sacro Império. A lista definitiva deles foi estabelecida apenas em 1365, sendo composta pelos arcebispos de Trêves, Colônia e Mogúncia, pelo duque da Saxônia, o margrave de Brandemburgo, o conde do Reno e o rei da Boêmia. (N.T.)

5 Mito pagão retomado na literatura medieval, expressava o sonho de retorno a uma sociedade primeva, sem classes e sem senhores. (N.T.)

6 Admirável transmutador. (N.T.)

Em Bizâncio, o *basileus* conseguiu se fazer considerar um personagem sagrado e ser ao mesmo tempo chefe religioso e chefe político, o que se tem chamado de césar-papismo. Carlos Magno parece ter tentado reunir em sua pessoa a unidade imperial e sacerdotal. Por ocasião da sagração de 800, a imposição das mãos lembra o gesto da ordenação sacerdotal, como se Carlos estivesse daí em diante investido de um "sacerdócio real". Era um novo Davi, um novo Salomão, um novo Josias. Mas quando é chamado de *rex et sacerdos*, o que lhe é atribuído, como especifica Alcuíno, é a função da pregação do sacerdote, não as funções carismáticas. Nenhum texto o descreve como um novo Melquisedeque, o único rei-sacerdote em sentido estrito do Antigo Testamento.

Entretanto, reis e imperadores prosseguirão ao longo de toda a Idade Média em sua tentativa de se fazer reconhecer um caráter religioso, sagrado, senão sacerdotal.

O primeiro meio empregado em sua política para este fim foi a sagração e a coroação, cerimônias religiosas que faziam deles o ungido do Senhor, o *rex a Deo coronatus* (rei coroado por Deus). A sagração é um sacramento. Era acompanhada de aclamações litúrgicas, as *laudes regiae*,⁷ nas quais Ernst Kantorowicz notou justamente o reconhecimento solene pela Igreja do novo soberano, inserido na hierarquia celeste. Cantadas após as litanias dos santos, elas manifestavam "a união entre os dois mundos, para além de sua simetria". Elas proclamavam "a harmonia cósmica do Céu, da Igreja e do Estado".

A sagração é uma ordenação. Em 1046 o imperador Henrique III declarou a Wazon, bispo de Liège: "Eu também, que recebi o direito de todos governar, fui ungido com o óleo santo". Entre 1084-1085 Gui de Osnabrück, um dos propagandistas de Henrique IV durante o conflito com Gregório VII, escreveu: "O rei deve ser colocado à parte da massa dos laicos; ungido pelo óleo consagrado, ele participa do ministério sacerdotal". No preâmbulo de um diploma de 1143, Luís VII da França lembra: "Sabemos que, conforme às prescrições do Antigo Testamento e à lei da Igreja em nossos dias, só os reis e os sacerdotes são consagrados pela unção do santo crisma. Convém que aqueles que, entre todos, unidos pelo sacrossanto crisma, colocados à frente do povo

7 Louvações régias. (N.T.)

de Deus, proporcionem a seus súditos os bens temporais e espirituais e os proporcionem uns aos outros".

Esta sagração-ordenação tem seu ritual fixado nas *ordines*,⁸ tal qual a "ordem de consagração e de coroação dos reis da França" do manuscrito de Châlons-sur-Marne, datando de aproximadamente 1280, conservado na Biblioteca Nacional de Paris (manuscrito latino 1246). Suas preciosas miniaturas nos representam alguns dos episódios mais significativos desta cerimônia religiosa na qual o rei se afirma por lado como chefe militar – entrega das esporas e da espada – e por outro como personagem quase sacerdotal – sobretudo pela unção, mas também pela entrega dos símbolos religiosos que são o anel, o cetro e a coroa.

P.- E. Schramm esclareceu que símbolos religiosos davam toda sua significação às insígnias imperiais e reais. A coroa imperial, formada de um diadema com oito plaquetas de ouro encaixadas umas nas outras e de um arco em forma de calota desenhado por oito pequenos campos semicirculares, confere ao número oito o símbolo da vida eterna. Como o octógono da capela palatina de Aix, a coroa imperial é a imagem da Jerusalém Celeste, cujas paredes são cobertas de ouro e jóias. Como lembra a *Ordo*, tal "símbolo de glória" anuncia o reino de Cristo pela cruz – símbolo de triunfo –, pelo sinal de preeminência representado pela opala branca, única – *orphanus* (o órfão) –, pelas imagens de Cristo, Davi, Salomão e de Ezequias. O anel e o longo bastão (*virga*) são réplicas das insígnias episcopais. O imperador é também munido da Santa Lança ou Lança de São Maurício, que é levada diante dele e que passa por possuir um dos cravos da cruz de Cristo. Convém lembrar que os reis da França e da Inglaterra têm o poder de, "tocando as escrófulas", curar aqueles que delas sofrem, os escrofulosos. Que o rei, definitivamente, tenha preferido o poder carismático à força militar nos diz bem o *Traité du sacre*, texto do carmelita Jean Golien escrito em 1374 a pedido de Carlos V: o rei "deve manter a homenagem que prestou a Deus quando Dele recebeu seu reino, o qual mantém, não apenas pela espada, como queriam dizer os antigos, mas por Deus, como atesta sua moeda de ouro ao conter: *Christus vincit, Christus reg-*

8 Ordenações. (N.T.)

nat, *Christus imperat*. Não mais afirma que a espada reina e vence, mas que "Jesus vence, Jesus reina, Jesus ordena".

Do lado pontifício, uma tentativa paralela de absorção da função imperial se desenvolveu sobretudo a partir do século 8º e da falsa Doação de Constantino. Ai o imperador declara dar ao papa a cidade de Roma, motivo pelo qual teria se transferido para Constantinopla. Ele o autoriza a usar o diadema e as insígnias pontificais e atribui ao clero romano os ornamentos senatoriais: "Decretamos também que Silvestre, nosso venerável Pai, supremo pontífice, assim como todos seus sucessores, deverão portar o diadema, quer dizer, a coroa de ouro puro e de pedras preciosas que lhes concedemos tirando a de nossa cabeça".

Silvestre teria recusado o diadema, aceitando apenas o alto barrete branco, o *phrygium*, insígnia real também de origem oriental. O *phrygium* evolui rapidamente para a coroa, e um *ordo* do século 9º já o denomina de *regnum*. Quando reapareceu, na metade do século 11, "mudou de forma e de sentido", sendo já a *tiara*. A circunferência da base transformou-se num diadema ornado com pedras preciosas. No século 12 o diadema foi substituído por uma coroa de flores, sendo outra superposta no século 13 e uma terceira provavelmente na época dos papas de Avinhão. A tiara passou a ser o *trieregnum*. Já no princípio do século 13 Inocêncio III explicava que o papa portava a mitra como sinal do pontificado (*in signum pontificii*), do sacerdócio supremo, e o *regnum* como sinal do Império (*in signum Imperii*). Ao *rex-sacerdos* respondia um *pontifex-rex*.

O papa não usa a tiara durante o exercício de suas funções sacerdotais, mas nas cerimônias em que aparece como soberano. A partir de Pascoal II, em 1099, os papas são coroados. Desde Gregório VII sua "entronização" em Latrão é acompanhada de uma "emantação",⁹ da tomada do manto vermelho imperial, a *cappa rubra*, cuja posse, no caso da disputa entre dois papas, conferia legitimidade ao seu possuidor perante o antipapa, sem manto. Desde Urbano II o clero romano é chamado de *Curia*, que evoca ao mesmo tempo o antigo senado romano e uma corte feudal.

⁹ No original, *immantation*. (N.T.)

Assim, o papado, e isto é um aspecto essencial da Reforma Gregoriana, não só se libertou, e com ele começou a libertar a Igreja de um certo servilismo perante a ordem feudal laica, mas afirmou-se na liderança da hierarquia laica e da religiosa. A partir daí se esforça para manifestar e tornar efetiva a subordinação do poder imperial e real ao seu próprio poder. São bem conhecidos os infinitos litígios e é bem conhecida a imensa literatura que se desenvolveu, por exemplo, em torno da Querela das Investiduras, apenas um aspecto e um episódio da grande luta entre o Sacerdócio e o Império, ou melhor, como foi visto antes, das duas ordens. Lembremos de Inocêncio III, que fez multiplicar os Estados vassallos da Santa Sé. Retenhamos alguns dos mais significativos símbolos em torno dos quais o conflito se cristalizou, a uma só vez teorias e imagens, como ocorria quase sempre no Ocidente medieval. Por exemplo, os dois gládios e as duas luminárias. Entretanto, quem mais ajudou os reis do que a Igreja?

Leão III criou Carlos Magno, em certa medida os beneditinos de Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire) e de Saint Denis criaram os capetíngios. Com efeito, a Igreja jogava com a ambigüidade da monarquia, que estava à cabeça da hierarquia feudal (assunto sobre o qual voltaremos a falar), mas também de uma hierarquia de outra natureza, a do Estado, dos poderes públicos, que transcendia a ordem feudal. Ela o favoreceu contra seu rival, o poder militar, o sacerdote ajudando o rei a colocar os guerreiros em xeque. O intento, certamente, era fazer do Estado seu instrumento, conferindo à realeza o papel essencial de protetora da Igreja – a igreja real da ordem sacerdotal e a igreja ideal dos pobres. A Igreja reservou à realeza a função de braço secular, uma executora das ordens da classe sacerdotal que se manchava em seu lugar ao usar a força física e a violência, espalhando sangue enquanto ela própria lavava as mãos.

Toda uma literatura clerical definiu esta função do rei. Inúmeros foram os *Espelhos de Príncipes* que floresceram sobretudo entre os séculos 9º e 13, nos quais São Luís se esforçou no plano moral e espiritual para ser um rei modelo.

O Concílio de Paris de 829 definiu os deveres do rei nos termos em que serão retomados e desenvolvidos dois anos mais tarde pelo bispo Jonas de Orleães em seu *De institutione regia*, que será o modelo dos *Espelhos de Príncipes* por toda a Idade Média: "O ministério real consiste especialmente em governar e em reger o povo de Deus na equidade e na justiça e a velar pela paz e

pela concórdia. Com efeito, em primeiro lugar ele deve ser o defensor das igrejas, dos servidores de Deus, das viúvas, dos órfãos, e de todos os outros pobres e indigentes. Na medida do possível, ele deve também se mostrar terrível e zeloso para que não ocorra nenhuma injustiça; e se vier a ocorrer uma, ele não deve permitir a ninguém desejar ser descoberto tendo a audácia de fazer o mal, mas todos devem saber que ninguém restará impune”.

Em troca, a Igreja sacraliza o poder real. Todos os súditos deviam se submeter fielmente e com uma obediência cega pois “aquele que resiste a tal poder resiste à ordem desejada por Deus”.

Foi em favor do imperador e do rei, mais do que do senhor feudal, que os clérigos estabeleceram um paralelo entre o céu e a terra e fizeram do monarca a personificação de Deus na terra. A iconografia tendeu a confundir a imagem da majestade divina com a imagem do rei no trono.

Hugo de Fleury, em seu *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, dedicado a Henrique I da Inglaterra, chega a comparar o rei com o Deus Pai e o bispo somente a Cristo. “Só um governa no reino dos céus, o que lança o raio. É natural depois dele que apenas um reine na terra, um que seja o exemplo para todos os homens”. Assim dizia Alcuíno, e o que ele dizia ao imperador valia para o rei desde o momento em que este passou a ser “imperador em seu reino”.

Mas se o rei se distanciava deste programa, deixando de ser submisso, a Igreja lembrava-lhe de sua indignidade, denegando-lhe o caráter sobrenatural que ele tanto se esforçou para adquirir.

Filipe I da França, excomungado por causa do seu casamento com Bertrade de Montfort, segundo Ordéric Vital, foi castigado por Deus com doenças ignominiosas e, segundo Guibert de Nogent, perdeu seu poder curativo. Gregório VII lembra ao imperador que, não sabendo expulsar os demônios, ele é inferior aos exorcistas. E Honoriu Augustodunensis afirma que o rei é um laico: “Com efeito, o rei deve ser ou laico ou clérigo. Se não for laico, é clérigo. Mas, para ser clérigo, ele deve ser ostiário,¹⁰ leitor ou exorcista, ou acólito, subdiácono, diácono ou sacerdote. Se não está em nenhuma destas grada-

¹⁰ Aquele que abria e fechava as portas do templo e guardava os objetos do culto. (N.T.)

ções, então não é um clérigo. Se não é nem laico nem clérigo, então deve ser monge. Mas sua esposa, e sua espada, impedem-no de se passar por monge”.

Pode-se perceber aqui as razões da obstinação de Gregório VII e seus sucessores em impor aos clérigos a renúncia ao ofício das armas e principalmente em impor-lhes o celibato. Não se tratava de uma preocupação moral. Tratava-se de, ao preservar a ordem sacerdotal da impureza do sangue e do esperma, líquidos impuros cercados de tabus, separar a classe dos sacerdotes da dos guerreiros que se confundiam com os demais laicos, isolados e rebaixados.

Quando o bispo Thomas Beckett foi assassinado por cavaleiros, talvez instigados pelo rei Henrique II, a ordem sacerdotal lançou-se contra a ordem militar. A extraordinária propaganda espalhada pela Igreja em toda a Cristandade em favor do mártir, ao qual foram dedicadas igrejas, altares, cerimônias, estátuas e afrescos, expressa a luta das duas ordens. João de Salisbury, colaborador do prelado assassinado, aproveitou-se para evidenciar ao máximo a doutrina da limitação do poder real, a qual a Igreja, prudente, já tinha afirmado desde o momento em que, por suas necessidades, exaltara tal poder.

O mau rei – o que não obedece à Igreja – torna-se tirano. É rebaixado em sua dignidade. Os bispos tinham definido no Concílio de Paris em 829: “Se o rei governa com piedade, justiça e misericórdia, merece seu título de rei. Mas se estas qualidades lhe faltam, ele não é um rei, mas um tirano”. É a doutrina imutável da Igreja medieval, que São Tomás de Aquino apoiará em sólidas considerações teológicas. Mas a Igreja não foi muito precisa nem em teoria nem na prática sobre as consequências práticas a tirar da condenação do mal rei que se tornou tirano. Só ou quase só João de Salisbury ousou ir até o fundo da doutrina e, lá onde parecia não haver outra solução, enaltecer o tiranicídio. Deste modo, a “questão Beckett” mostrou que a disputa entre as duas ordens acabava-se logicamente num acerto de contas.

Mas, em teoria, as armas da Igreja eram mais espirituais. Ante as pretensões imperiais e reais os papas replicavam com a imagem dos gládios que simbolizavam, desde os Pais da Igreja, o poder espiritual e o poder temporal. Alcuíno os reivindicara para Carlos Magno. São Bernardo tinha arquitetado uma doutrina complexa que acabava conferindo os dois gládios ao papa. O sacerdote usa o gládio temporal e o cavaleiro o gládio temporal, mas apenas para a Igreja, sob um sinal (*nutu*) sacerdotal, o imperador contentando-se em transmitir a ordem. Os canonistas do fim do século 12 e do século 13 não he-

sitaram mais. Tendo o papa se tornado vigário de Cristo, e sendo Cristo o único detentor dos dois gládios, apenas o papa – seu lugar-tenente – os teria aqui embaixo.

O mesmo se dá com a teoria das duas luminárias. Como o imperador romano era identificado ao Sol, certos imperadores medievais tentaram retomar esta assimilação. Desde Gregório VII, e sobretudo com Inocêncio III, o papado logo impediu esta tentativa, emprestando ao Gênesis a imagem das duas luminárias: “Deus disse: que haja luminárias no firmamento do céu, e que dividam o dia e a noite, e que sirvam de sinais, que marquem o tempo, os dias, os anos, e que luzam no firmamento do céu e iluminem a terra. E assim foi feito. E Deus fez duas grandes luminárias: uma maior, que presidia o dia, e uma menor, que presidia a noite, e fez as estrelas. E ele as colocou no firmamento do céu para que luzam na terra e presidam o dia e a noite”. Para a Igreja, a luminária maior, o sol, é o papa, e a luminária menor, a lua, o imperador ou o rei. A lua não tem luz própria, emprestando sua claridade do sol. Luminária inferior, o imperador é ademais o chefe do mundo noturno ante o mundo diurno, governado e simbolizado pelo papa. Se se pensa no que o dia e a noite significavam para os homens da Idade Média, compreende-se que a hierarquia laica era vista pela Igreja como uma sociedade de forças suspeitas, a metade tenebrosa do *corpus* social.

Sabe-se que se o papa impediu o imperador e o rei de absorver a função sacerdotal, não conseguiu retirar-lhe o poder temporal. Os dois gládios permaneceram em mãos separadas. Tendo o imperador se enfraquecido na metade do século 13, foi Filipe o Belo quem decididamente derrotou Bonifácio VIII. Mas pouco depois, em toda a Cristandade, o gládio temporal encontrava-se solidamente nas mãos dos príncipes.

Não restava às duas ordens dominantes outra alternativa senão esquecer sua rivalidade e pensar em sua solidariedade, a assentar sua empresa comum na sociedade. Em torno de 1170 Maurício de Sully, bispo de Paris, dizia em língua vulgar, para ser melhor compreendido: “Boas gentes, rendeis a vosso senhor terreno o que lhe deveis. Vós deveis crer e compreender que ao vosso senhor terreno vós deveis o censo, talhas,¹¹ empreitadas, serviços, carros e cavalgadas. Entregai tudo no tempo e lugar fixado, integralmente”.

11 Antigo tributo pago exclusivamente por camponeses e populações servis. Em certas regiões, incidia sobre todos os bens deles, a critério dos coletores, e podia ser cobrado individual ou coletivamente. (N.T.)

A SOCIEDADE DIVIDIDA: A TORRE DE BABEL

Certamente que exemplos históricos célebres, e algumas exceções no presente – por vezes felizes, por vezes dramáticas – mostram que não há identidade entre nações e línguas. Mas quem negará que a diversidade de línguas seja mais fator de separação que de unidade? Disto os homens da Cristandade medieval tinham clara consciência.

Nas lamentações dos clérigos, estes faziam da diversidade de línguas uma das consequências do pecado original, ligando tal mal à Babilônia, esta mãe de todos os vícios. No princípio do século 12, Rangerius de Lucca afirmava: “Assim como antes na Babilônia, a multiplicação de línguas ligada a males antigos engendrou novos e piores, a multiplicação dos povos multiplica os crimes”.

Constatação entristecida do povo, como os camponeses alemães do século 13 que, na história de *Meier Helmbrecht*, não mais reconheciam em seu retorno o filho pródigo que voltava falando diversas línguas:

“Meus queridos filhos, respondeu em baixo alenteio, que Deus vos reserve toda felicidade”. A irmã correu para ele e o tomou nos braços. Então ele lhe disse: “Gratia vester!” As crianças correram em seguida, e os velhos pais vinham atrás, todos o receberam com uma alegria sem limites. Ao pai, disse: “Deu sol!”, e à mãe, à maneira da Boêmia: “Dobra ytra!”. O homem e a mulher entreolharam-se, e a dona da casa disse: “Homem, nós nos enganamos, não é nosso filho, e sim alguém da Boêmia ou um Wendo”. O pai disse: “É um Welche! Não é nosso filho, que Deus o conserve, embora se pareça com ele”. Então Gotelinda, a irmã, disse: “Não é vosso filho. A mim falou em latim. Com certeza é um clérigo”. “Por minha fé, disse o criado, a julgar por suas palavras, ele nasceu na Saxônia ou no Brabante. Ele falou em baixo alemão, deve ser um saxão”. O pai disse com simplicidade: “Se fores meu filho Helmbrecht, te reconheerei quando pronunciare uma palavra de acordo com nossos usos e de acordo com nossos ancestrais, de modo que eu possa te compreender. Tu dizes “Deu sol” e não entendo qual é o sentido. Honra tua mãe e a mim, nós fizemos sempre por merecer. Diz uma palavra em alemão e eu próprio, e não o criado, cuidarei de teu cavalo...”.

A Idade Média, que sempre tornava visíveis suas idéias, encontrou para representar este flagelo da diversidade lingüística o símbolo da Torre de Babel, e, imitando a iconografia oriental, em geral fez dela uma imagem apavorante, catastrófica.

A imagem angustiante da Torre de Babel difunde-se nas imaginações ocidentais também a partir das proximidades do ano mil. Sua mais antiga representação no Ocidente encontra-se num manuscrito do poeta anglo-saxão Caedmon (século 7º) do fim do século 10º ou princípio do 11.

Os clérigos tentaram exorcizar esta sombra medieval de Babel. Seu instrumento foi o latim. O latim é que teria produzido a unidade da civilização medieval e, por extensão, da civilização européia. Tal foi sustentado brilhantemente por Ernst Robert Curtius. Mas qual latim? Um latim artificial, de onde saíram suas verdadeiras herdeiras, as línguas “vulgares”, que acabaram por tornar estéreis todos os renascimentos, a começar pelo carolíngio. Latim de cozinha, dirão os humanistas. Mas, bem ao contrário, malgrado o sucesso literário de alguns grandes escritores, como Santo Anselmo ou São Bernardo, e da impressionante elaboração do latim escolástico, era um latim inodoro e sem sabor, um latim de casta, latim de clérigos, mais um instrumento de dominação das massas que um instrumento de comunicação internacional. Era o exemplo de uma língua sacra que isola um grupo social que tem o privilégio não de compreendê-la – o que importa pouco – mas de a falar bem ou mal. Em 1199 Giraud de Barré recolhe uma série de “pérolas” na boca do clero inglês. E Eudes de Rigaud, arcebispo de Rouen de 1248 a 1269, encontra outras junto aos padres de sua diocese. O latim da Igreja medieval tendia a se tornar a linguagem incompreensível dos irmãos Arvaes¹² na Roma antiga.

A realidade viva do Ocidente medieval é o progressivo triunfo das línguas vulgares, a multiplicação de intérpretes, traduções e dicionários.

O recuo do latim diante das línguas vulgares não se deu sem acessos de um nacionalismo lingüístico. Aqui uma “nação” em formação afirma-se defendendo sua língua. Ao fim do século 13, Jacob Swinka, arcebispo de Gniezno, reclama na Cúria dos franciscanos alemães que não compreendiam o polonês e manda que pronunciem as preces em polonês *ad conservacionem*

12 Nome atribuído aos integrantes de uma antiga confraria romana. (N.T.)

et promocionem lingue Polonice (para a defesa e ilustração da língua polonesa). A França medieval é um bom exemplo de que a nação tende a se identificar com a língua, com a França do norte unida pela *langue d'oïl* e a França do Sul unida pela *langue d'oc*.

De acordo com o cronista Richer, desde 920, por ocasião de um encontro entre Carlos o Simples e Henrique o Passarinheiro em Worms, uma sangrenta batalha teria oposto jovens cavaleiros alemães e franceses “encolerizados por causa do particularismo lingüístico”.

Segundo Hildegarda de Bingen, Adão e Eva falavam alemão. Alguns pretendiam uma precedência do francês. Na metade do século 13, na Itália, o autor anônimo de um poema composto em francês sobre o Anticristo afirma:

... A língua da França
É tal que aquele que a aprende primeiro
Não poderá nunca mais de outro modo falar
Nem outra língua aprender.

Brunetto Latini escreveu seu *Trésor* em francês “porque este falar é mais deleitável e mais comum a todas as gentes”.

Quando, na quebra de unidade do Império Romano, as nações bárbaras haviam instalado sua diversidade e a “nacionalidade” tinha coexistido ou substituído a “territorialidade” das leis, os clérigos criaram um gênero literário que associava a cada nação uma virtude ou um vício nacionais. Depois do século 11, na escalada dos nacionalismos, o antagonismo parece ter prevalecido porque daí em diante só os vícios acompanham os atributos das “nações”. Isto se pode ver bem nas universidades, onde estudantes e professores são agrupados em “nações” que estão ainda longe de corresponder a uma só “nação” no sentido territorial e político, sendo qualificados, segundo Jacques de Vitry, “os ingleses de bêbados e providos de caudas [serão os “ingleses caudados” da Guerra dos Cem Anos], os franceses de orgulhosos e efeminados, os alemães de brutais e dissolutos, os normandos de fúteis e fanfarrões, os poitevinos de traidores e aventureiros, os borgonheses de vulgares e estúpidos, os bretões de inconstantes e levianos, os lombardos de avaros, viciosos e medrosos, os romanos de sediciosos e caluniadores, os sicilianos de tirânicos e cruéis, os brabanções de sanguinários, incendiários e bandidos, os flamengos de pró-

dlgos, glutões, moles como manteiga e indolentes". Após o que, conclui Jacques de Vitry, "dos insultos passava-se às vias de fato".

Deste modo, os grupos lingüísticos encontravam-se ligados aos vícios da mesma maneira que os grupos sociais encontravam-se ligados às filhas do diabo.

Entretanto, assim como espíritos clarividentes justificavam a divisão em grupos socioprofissionais, outros legitimavam a diversificação lingüística e nacional.

Eles encontravam guarida num texto magnífico de Santo Agostinho: "O africano, o sirio, o grego, o hebreu e todas as diversas línguas constituem a vestimenta desta verdadeira rainha, a doutrina cristã. Mas assim como a variedade da vestimenta concorre numa só vestimenta, assim também todas as línguas concorrem para uma só fé. Que haja variedade na vestimenta, e não rasgaduras".

Por volta de 1030 Estevão I da Hungria afirmava: "Os hóspedes que vem de diversos países trazem línguas, costumes, instrumentos e armas diversos, e toda esta diversidade é um ornamento para o reino, um enfeite para a corte e um objeto de temor para os inimigos do exterior. Porque um reino que tem apenas uma língua e um costume é fraco e frágil". E, como Gerhoh de Reichersberg tinha proclamado no século 12, que não havia ofício vão e que toda profissão podia conduzir à salvação, no século 13 Tomás de Aquino afirma que todas as línguas são capazes de levar à sabedoria divina: *Quaecumque sint illae linguae seu nationes, possunt erudiri de divina sapientia et virtute*.¹³

Sente-se aqui a sociedade totalitária ameaçada, prestes a enveredar pelo pluralismo e pela tolerância.

INDIVÍDUO E COMUNIDADE

Não é sem resistência que o direito medieval sanciona a ruptura da unidade. Por muito tempo a regra da unanimidade se impôs. Uma máxima legada pelo direito romano e passada ao direito canônico regia a prática jurídica medieval: *Quod omnes tangit ab omnibus probari debet* (O que concer-

13. Quaisquer que sejam as línguas ou nações, podem ser instruídas com a virtude e a sabedoria divinas. (N.T.)

ne à coletividade deve ser aprovado por todos). A ruptura da unanimidade é um escândalo. No século 13, o grande canonista Huguccio declara que quem não se liga à maioria é *turpis*, "vergonhoso", e que "num corpo, num colegiado, numa administração, a discórdia e a diversidade são vergonhosas". É claro que esta uniformidade nada tem de "democrática", pois quando os governantes e os juristas são obrigados a renunciar a ela, eles a substituem pela noção e prática da maioria qualitativa: a *maior et sanior pars* (a parte principal e melhor), onde *sanior* expressa *maior* e confere um sentido qualitativo, não quantitativo. Os teólogos e decretistas do século 13 constatarão com tristeza que a *natura hominis prona est ad dissentiendum* (a natureza humana é levada à discórdia) e sublinharão que se tratava de uma corrupção da natureza decorrente do pecado original. O gênio medieval sem cessar suscitou comunidades e grupos, o que se chamava então de *universitates*, termo que designava toda sorte de corporação, de colegiado, e não apenas a corporação que denominamos "universitária". Importunada pelo grupo, a mentalidade medieval o vê constituído por um mínimo de pessoas. A partir de uma definição do *Digesto*, segundo a qual "Dez homens formam um povo, dez ovelhas um rebanho, mas bastam quatro ou cinco porcos para constituir uma vara", os canonistas dos séculos 12 e 13 discutem seriamente para saber se há grupo a partir somente de duas ou três pessoas. O essencial é não deixar o indivíduo só. O isolado só pode fazer mal. O grande pecado é se singularizar.

Se procurarmos nos aproximar da individualidade dos homens do Ocidente medieval logo perceberemos que, como em toda sociedade, não apenas cada um dos indivíduos pertenciam a diversos grupos ou comunidades, mas, na Idade Média, tais indivíduos pareciam mais se dissolver no grupo do que se afirmar em relação a ele.

Se o orgulho era então "a mãe de todos os vícios" era porque correspondia ao "individualismo exagerado". Só havia salvação no grupo e o amor próprio era pecado e perdição.

Assim, o indivíduo medieval estava preso numa rede de obediências, submissões e solidariedades que acabariam por se cruzar e por se contradizer, a ponto de permitir-lhe libertar-se e afirmar-se mediante uma inevitável escolha. O caso mais típico é o do vassalo de diversos senhores, que podia ser obrigado a optar por um deles no caso de um conflito que os opunha uns aos outros. Mas, em geral, e durante muito tempo, estas dependências se conciliavam

A COMUNIDADE FAMILIAR

No Ocidente medieval, o indivíduo pertencia antes de tudo à família. Família extensa, patriarcal ou tribal. Sob a direção de um chefe de família,¹⁴ ela suporta o indivíduo, impondo-lhe propriedade, responsabilidade, ações coletivas.

O peso do grupo familiar é bem conhecido no âmbito da classe senhorial, em que a linhagem impõe suas realidades, seus deveres e sua moral ao cavaleiro. A linhagem é uma comunidade de sangue composta de “parentes” e de “amigos carnis”, que eram provavelmente parentes por aliança. Mas a linhagem não é o resíduo de uma grande família primitiva. Constitui uma etapa da organização do grupo familiar fraco que se encontrava nas sociedades germânicas da Alta Idade Média: a *Sippe*. Os membros da linhagem ligam-se pela solidariedade linhagística, que manifesta sobretudo no campo de batalha e no domínio da honra.

Em Roncesvalles, Rolando recusa-se por muito tempo a tocar o olifante e chamar Carlos Magno em seu socorro com medo de desonrar seus parentes.

A solidariedade da linhagem manifesta-se sobretudo nas vinganças privadas, as *faides*. No Ocidente medieval, a *vendetta* foi praticada durante muito tempo, sendo reconhecida e louvada.

O apoio que por direito se espera de um parente leva à afirmação frequente de que o número de parentes constitui grande riqueza.

A linhagem parece corresponder ao estágio da família agnática cujo fundamento e objetivo são a conservação de um patrimônio comum. A originalidade da família agnática feudal é que a função militar e as relações pessoais (consistindo numa fidelidade superior) tem tanta importância para o grupo masculino da linhagem quanto o papel econômico daquele grupo. Este complexo de interesses e sentimentos por vezes suscita na família feudal tensões de uma violência excepcional. A linhagem tinha mais ainda vocação para o drama do que para a fidelidade. Em primeiro lugar, rivalidade entre os irmãos, a autoridade não sendo logo assegurada ao mais velho, mas cabendo àquele dos irmãos que os demais reconhecessem a capacidade de comando.

14 Importantes pesquisas – que se baseiam muito na antropologia – estudam as estruturas de parentesco na Idade Média (nota de 1981). (N.A.)

e se hierarquizavam de modo a prender o indivíduo ainda mais estreitamente. Na realidade, de todos os laços o mais forte era o feudal.

É significativo que durante tanto tempo o indivíduo medieval não tenha existido em sua singularidade física. Nem na literatura e nem na arte os personagens são descritos ou pintados com suas particularidades. Cada um se reduz à ao tipo físico correspondente à sua condição, à sua categoria social.

Os nobres têm os cabelos louros ou ruivos. Cabelos de ouro, cabelos de linho, seguidamente frisados, olhos azuis, olhos “claros” – eis sem dúvida o aporte dos guerreiros nórdicos das invasões aos cânones da beleza medieval. Quando, por acaso, um grande personagem destaca-se deste anonimato físico, tal qual o Carlos Magno de Eginhardo, que chegava mesmo a ter 7 pés (1,92 metro) que o biógrafo lhe atribui – algo revelado pela medição do esqueleto após a abertura de seu túmulo em 1861 –, sua personalidade moral é sufocada pelos lugares-comuns. O imperador é dotado pelo cronista de todas as qualidades aristotélicas e estoicas que são próprias à sua condição. Por mais forte razão, a autobiografia é rara, muitas vezes ela própria convencional, e será preciso esperar pelo fim do século 11 para que Otloh de Saint-Emmeran seja o primeiro a escrever sobre si próprio. Ainda trata-se de um *Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis* que procura dar lições morais por meio do exemplo do autor, o que um espírito tão independente quanto Abelardo fará em sua *Historia calamitatum mearum* (História das minhas calamidades exemplares). Mesmo o *De vita sua*, escrito pelo abade Guibert de Nogent em 1115, apesar de ser aparentemente mais livre, não passava de uma imitação das *Confissões* de Santo Agostinho.

O homem medieval não tinha nenhum sentido de liberdade segundo a concepção moderna. Para ele, a liberdade era o privilégio, e a palavra era usada frequentemente no plural. A liberdade era um estatuto garantido, era, segundo a definição de G. Tellenbach, “o justo lugar diante de Deus e diante dos homens”, era a inserção na sociedade. Nenhuma liberdade sem comunidade. Ela não podia residir senão na dependência, o superior garantindo ao subordinado o respeito a seus direitos. O homem livre era aquele que tinha um senhor poderoso. Quando, na época da Reforma Gregoriana, os clérigos reclamavam a “liberdade da Igreja”, entendiam por isto subtrair-se à dominação dos senhores terrenos para exaltar diretamente apenas o senhor mais alto, Deus.

É o caso da luta entre os filhos de Guilherme o Conquistador, ou entre Pedro o Cruel e Henrique de Trastâmara – que, de resto, eram somente meio-irmãos – na Castela do século 14. A linhagem aristocrática produzia naturalmente seus Cains.

Produzia também filhos desrespeitosos. A pequena distância entre as gerações, a brevidade da esperança de vida, a necessidade para o senhor, que era o chefe militar, de manifestar sua autoridade quando tinha a idade suficiente para legitimar sua condição em batalha, tudo isto exasperava a impaciência dos jovens feudais. De onde a revolta de filhos contra os pais. Além disso, razões econômicas e motivos de prestígio conjugavam-se para que, em sua maioridade, o jovem senhor se afastasse de seu pai, fazendo-se cavaleiro errante e indo procurar na aventura cavaleiresca mulheres, um feudo ou o simples prazer das rixas.

Tensões nascidas também dos casamentos múltiplos e da presença de inúmeros bastardos, sendo a bastardia algo vergonhoso entre os pequenos, mas não trazendo nenhum opróbrio entre os grandes.

Tais tensões, próprias a fornecer aos escritores a inspiração de ações dramáticas, podem ser encontradas na literatura épica. As canções de gesta estão repletas de dramas familiares.

Como é normal na família agnática, um laço especialmente importante é aquele que liga o tio ao sobrinho – mais precisamente, o irmão da mãe, o *avunculus*, ao filho dela. As canções de gesta ainda apresentam um grande número de pares tio-sobrinho: Carlos Magno e Rolando, Guilherme de Orange e Vivien, Raul de Cambrai e Gautier...

Esta família, mais agnática do que patriarcal, encontra-se também na classe camponesa. Aí ela se confunde mais estreitamente com a exploração rural, com o patrimônio econômico. Ela agrupa todos os que vivem numa mesma casa e cultivam a mesma terra. Tal família camponesa, que constitui a célula econômica e social fundamental das sociedades similares às da Idade Média, é entretanto mal conhecida. Comunidade de fato, não tinha uma expressão jurídica própria. Era o que viria a ser chamado na França do Antigo Regime de “comunidade calada” – cujo próprio nome diz respeito ao que se “cala”, quase um segredo –, indicando bem que o direito tinha dificuldade em reconhecer sua existência.

A MULHER E A CRIANÇA

No seio da desta entidade primordial que é a família, é difícil discernir o papel que a mulher e a criança tiveram e a evolução que suas condições sofreram.

Que ali a mulher tenha sido uma inferior, é algo sobre o que não há dúvida. Nesta sociedade militar e viril, com a subsistência sempre ameaçada, e onde, por conseguinte, a fecundidade era antes uma maldição (de onde a interpretação sexual e procriadora do pecado original) do que uma bênção, a mulher não era honrada. E parece que o Cristianismo pouco fez para melhorar sua posição material e moral. Ela é a grande responsável pelo pecado original. E, nas formas de tentação diabólica, ela é a pior encarnação do mal. São Paulo dizia que *vir est caput mulieris* (o homem é o chefe da mulher) (Efésios, V, 23), algo que na seqüência o Cristianismo acreditou e difundiu. Quando no Cristianismo há promoção da mulher – somos levados a reconhecer no culto da Virgem, triunfante nos séculos 12 e 13, uma mudança de rumo da espiritualidade cristã, que passa a sublinhar a redenção da mulher pecadora por Maria, a Nova Eva; mudança que se revela ainda no desenvolvimento do culto de Madalena a partir do século 12, como se pode comprovar a partir da história do centro religioso de Vézelay – tal reabilitação não está na origem mas na conclusão de uma melhoria da situação da mulher na sociedade. O papel das mulheres nos movimentos heréticos (notadamente no Catarismo) ou quase heréticos (as beguinas, por exemplo) é o sinal de sua insatisfação em face do lugar que lhe era reservado. Desprezo que entretanto se faz necessário nuançar. Em primeiro lugar, à parte sua função de procriadora, a mulher desempenhou no plano econômico um papel não negligenciável. Na classe camponesa, no trabalho ela é igual ou quase igual ao homem. Não uma produtora, mas uma transformadora. Quando Helmbrecht procura persuadir sua irmã Gotelinda a fugir da casa de seu pai camponês e desposar um “vadio” que lhe fizesse viver como uma dama, diz-lhe: “Se casares com um camponês, serás infeliz como nenhuma outra mulher pode ser. Ele te fará fiar, espadelar o linho, descascar o cânhamo, lavar roupa e arrancar beterrabas”. Se as mulheres na classe superior tinham ocupações mais “nobres”, mesmo assim desempenhavam uma atividade econômica importante. Estavam à frente dos gineceus,

onde os ofícios de luxo – tecedura de tecidos preciosos, bordados, tapeçaria – atendiam em grande parte as necessidades vestimentárias do senhor e seus companheiros. Mais prosaicamente, elas eram as trabalhadoras têxteis do grupo senhorial. Para designar os dois sexos, tanto o vocabulário corrente quanto o jurídico fala do “lado da espada” e do “lado da roca”. Na literatura, o gênero poético associado à mulher, o qual, aliás, Pierre Le Gentil denomina *chanson de femme*¹⁵ recebe tradicionalmente o nome de *chanson de toile*¹⁶ porque era cantada no gineceu durante o trabalho de fiação. Nas camadas superiores da sociedade, as mulheres gozaram sempre de certo prestígio. Ao menos certas delas. As grandes damas brilharam vivamente, e aqui também a literatura reteve o reflexo. Diferentes por seu caráter ou por seu destino, doces ou cruéis, infelizes ou satisfeitas, Berta, Sibila, Guilbourg, Cremilda, Brunilda formam uma corte de heroínas de primeiro plano. São como que os duplos terrenos das figuras religiosas femininas que se difundem na arte românica e gótica: madonas hieráticas que se humanizam, depois se destacam e se tornam amaneiradas, virgens sábias e virgens tolas que trocam os longos olhares do diálogo entre os vícios e as virtudes, Evas perturbadas e perturbadoras em que o maniqueísmo medieval parece interrogar: “Teria o Céu formado este conjunto de maravilhas para dele fazer a morada de uma serpente?” E, claro, na literatura cortês, as damas inspiradoras e poetisas – heroínas de carne ou de sonho: Leonor de Aquitânia, Maria de Champanhe, Maria de França, assim como Isolda, Guinevere ou a Princesa distante – desempenham um papel fundamental: elas inventaram o amor moderno. Mas isto é uma outra história que será evocada adiante.

Muitas vezes se pretendeu que as cruzadas, ao deixar as mulheres sozinhas no Ocidente, trouxeram um crescimento de seus poderes e seus direitos. Ainda recentemente David Herlihy sustentou que a condição das mulheres, sobretudo na camada superior da sociedade senhorial e na França meridional e na Itália, teria melhorado em dois momentos: na época carolíngia e no tempo das cruzadas e da Reconquista. A poesia dos trovadores seria o reflexo desta promoção da mulher abandonada. Mas crer em São Bernardo evocando uma Europa vazia de homens, ou em Marcabru fazendo suspirar uma castelã

15 *Canção de mulher, canção feminina*. (N.T.)

16 *Canção de tear*. (N.T.)

cujos apaixonados estavam todos na II Cruzada, é tomar por realidade geral os desejos de um propagandista fanático da cruzada e a ficção de um poeta imaginativo. O estudo dos documentos jurídicos prova que, no que concerne à gestão dos bens do casal, nos séculos 12 e 13, a situação da mulher piorou.

Não se passa o mesmo com a criança. Verdadeiramente, existiram crianças no Ocidente medieval? Ao observar as obras de arte, parece que não. Os anjos que, mais tarde, serão retratados como crianças, e mesmo os *putti*,¹⁷ estes pequeninos (*bambins*) metade anjos e metade eros, na Idade Média são efetivamente adultos. Quando na escultura a Virgem passa a ser apresentada como uma mulher bela, doce e feminina – evocando o modelo concreto e sem dúvida querido, que o artista procurou imortalizar – o Menino-Jesus continua a ser um pequenino ser insignificante ao qual, visivelmente, nem o artista, nem os que encomendaram a obra e nem o público se interessavam. É preciso esperar o fim da Idade Média para que se afirme um tema iconográfico carregado de um interesse novo pela criança, interesse, aliás, que, neste tempo de elevada mortalidade infantil, é antes de tudo uma inquietude: o tema do Massacre dos Inocentes que, na devoção, encontra seu eco na voga da festa dos Santos Inocentes.¹⁸ Os orfanatos¹⁹ para crianças abandonadas, que são postas sob sua proteção, não são encontrados antes do século 15. Esta Idade Média utilitária, que não tinha tempo de se apiedar nem de se maravilhar diante da criança, mal as via. Já se disse que não havia crianças na Idade Média, mas apenas pequenos adultos. As crianças, aliás, nem sempre tinham em sua formação o avô – seu habitual educador nas sociedades tradicionais. A esperança de vida era muito baixa na Idade Média para que muitas crianças pudessem conhecer os avós. Apenas saídas de perto das mulheres, onde seu ser pueril não era levado a sério, eram lançadas na fadiga do trabalho rural ou na aprendizagem militar. Aqui ainda o vocabulário das canções de gesta é esclarecedor. As obras *Les enfances Vivien* e *Les enfances du Cid* retratam o jovem

17 Figuras infantis da pintura renascentista. (N.T.)

18 Uma das “festas dos loucos”, comemorada no dia 28 de dezembro, que evocava o episódio bíblico do massacre das crianças judias ao tempo do rei Herodes, que pretendia eliminar o Menino-Jesus. (N.T.)

19 No original, *hospices*. Tais estabelecimentos destinados a abrigar crianças abandonadas serão chamados em Portugal de Misericórdias. (N.T.)

herói adolescente e precoce já como um jovem homem, como era natural nas sociedades primitivas. A criança surgirá com a família doméstica, ligada à coabituação limitada ao grupo estreito dos ascendentes e descendentes diretos – família doméstica que aparece e se multiplica com o meio urbano e com a formação da classe burguesa. A criança é um produto da cidade e da burguesia que, ao contrário, oprimem e sufocam a mulher. A mulher fica presa ao lar enquanto a criança se emancipa e logo vem povoar a casa, a escola e a rua.

A COMUNIDADE SENHORIAL

Preso à família, que lhe impõe as servidões da posse e da vida coletiva, exceto na cidade o indivíduo é absorvido por outra comunidade, o senhorio em que vive. É certo que entre o vassalo nobre e o camponês, seja qual for sua condição, havia uma diferença considerável. Mas em diversos níveis, e com mais ou menos prestígio, ambos pertenciam ao senhorio, ou melhor, ao senhor de quem dependiam. Ambos eram “homens” do senhor, um num sentido nobre e outro num sentido humilhante. Os termos que muitas vezes acompanhavam tal palavra estabeleciam a distância existente entre suas condições. Para o vassalo, por exemplo, “homem de boca e de mãos” evocava uma intimidade, uma comunhão, um contrato que o colocava, embora em posição inferior, no mesmo patamar que seu senhor. Por outro lado, o “homem de poder” (*homo de potestate*), isto é, que dependia, estava entregue ao poder do senhor. Em troca apenas da proteção e da contrapartida econômica da dependência – num caso o feudo e noutro a tenência – ambos tinham em relação ao senhor uma série de deveres: ajudas, serviços, prestações, e ambos estavam submetidos ao seu poder – que se manifestava mais nitidamente do que nunca no domínio judiciário.

Entre as funções que os senhores feudais solaparam do poder público, não houve outro mais pesado para os dependentes do que a função judiciária. Sem dúvida o vassalo era chamado na maioria das vezes a se sentar no lado bom em vez do lado mal do tribunal – ou como juiz, ao lado do senhor, ou no lugar dele –, mas também estava submetido aos veredictos deste tribunal – em caso de delito se o senhor tivesse apenas direitos de baixa justiça, e em caso de crime se o senhor controlasse a alta justiça. Neste caso, a prisão, a força e o pe-

lourinho, prolongamentos sinistros do tribunal senhorial, eram símbolos mais de opressão do que de justiça. Sem dúvida que os progressos da justiça real ajudou a emancipar os indivíduos, que viam seus direitos melhor garantidos na comunidade mais ampla do reino do que no grupo mais estreito, mais constrangedor e mais opressivo do senhorio. Mas tais progressos foram lentos. São Luís, um dos soberanos mais preocupados em combater a injustiça e afirmar o poder real, porta-se de modo singularmente respeitoso em relação às justiças senhoriais. Guilherme de Saint-Pathus conta a este propósito uma ilustrativa anedota. Cercado de uma grande multidão de gente do povo, o rei escutava no cemitério da Igreja de Vitry o sermão de um frade dominicano chamado Lambert. Lá perto, um “grupo de pessoas” fazia tanto barulho numa taverna que não era possível entender o que o pregador dizia: “O bendito rei perguntou a quem cabia render justiça naquele lugar e lhe foi respondido que a justiça era sua. Mandou então que alguns de seus oficiais fizessem calar tais pessoas que atrapalhavam a palavra de Deus, o que foi feito”. O biógrafo do soberano conclui: “Acredita-se que o bendito rei perguntou a quem pertencia a justiça naquele lugar receando invadir a jurisdição alheia...”

Assim como o vassalo habilidoso podia jogar em seu favor com a multiplicidade e por vezes com a contradição entre seus deveres de fidelidade, o dependente astucioso de um senhor podia também jogar, livrando-se do emaranhado destas jurisdições que a todo tempo se cruzavam. Mas aí a massa encontrava na maioria das vezes ocasião para novas opressões.

Resta-nos que o indivíduo era o que se encontrava fora deste emaranhado. A opressão do múltiplo coletivismo da Idade Média conferiu à palavra “indivíduo” esta “aura” ambígua. O indivíduo é aquele que só conseguiu escapar do grupo por ter cometido alguma falta. Torna-se objeto de caça, sendo-lhe reservado senão o suplício da força, ao menos uma constante vigilância. O indivíduo é o suspeito.

Sem dúvida a maior parte destas comunidades reclamam de seus membros um devotamento e cargos que são, em teoria, a contrapartida de uma proteção. Mas o peso do preço a ser pago era significativo enquanto que a proteção não era sempre real nem evidente. Era em princípio para custear as necessidades dos pobres que a Igreja impunha o dízimo sobre os membros desta outra comunidade, a paróquia. Mas seguidamente o dízimo não acabava indo engordar o clero, pelo menos o alto clero? Verdade ou mentira, era o que

a maior parte dos paroquianos pensava, e o dízimo era uma das prestações mais odiadas pelo povo medieval.

COMUNIDADE ALDEÃ E COMUNIDADE URBANA

Benefícios e sujeição parecem se equilibrar no seio de outras comunidades aparentemente mais igualitárias: as comunidades aldeãs e as comunidades urbanas.

As comunidades rurais opunham muitas vezes às exigências senhoriais uma resistência vitoriosa. Sua base econômica era essencial. Elas repartiam, geriam, defendiam seus terrenos de pastagem e de exploração florestal que constituíam os “comunais”,²⁰ cuja manutenção era vital para a maior parte das famílias camponesas que não podiam subsistir sem o complemento decisivo aí encontrado para a alimentação de seus porcos ou de suas cabras e para seu abastecimento em madeira. Entretanto, a comunidade aldeã não era igualitária. Alguns chefes de família – muitas vezes ricos, por vezes simples descendentes de famílias tradicionalmente notáveis – dominavam e conduziam em seu benefício os negócios da comunidade. Em muitas aldeias inglesas do século 13 havia aldeões bem situados que antecipavam dinheiro tanto para empréstimos individuais (desempenhavam então o papel de usurários, algo que os judeus não mais faziam nas zonas rurais inglesas) quanto para as somas numerosas e elevadas que a comunidade devia em multas, despesas de justiça, prestações senhoriais comuns. Era o grupo dos *warrantors* (garantidores), quase sempre composto pelos mesmos nomes num dado período, que aparece nos documentos da aldeia. Formavam também a guilda ou a confraria da aldeia, porque também a comunidade aldeã não provinha de uma comunidade rural primitiva, mas de uma formação social mais ou menos recente, estando integrada ao movimento que, na sequência da expansão dos séculos 10º-12, criou instituições originais tanto no mundo rural quanto na cidade. No século 12, no Ponthieu e no Laonnais,²¹ explodiram insurreições de caráter comunalista nas cidades e no campo, onde os camponeses formaram comunas

20 No original, *communaux*. (N.T.)

21 Área rural circunvizinha à cidade francesa de Laon, situada ao noroeste do atual Departamento de Aisne, na Picardia. (N.T.)

coletivas fundadas em federações de aldeias e lugarejos. Na Itália, o nascimento das comunas rurais ocorre paralelamente ao das comunas urbanas. Melhor, pressente-se o papel capital desempenhado nestes dois casos pelas solidariedades econômicas e morais que se constituíram entre os grupos de “vizinhos”. As *viciniae* ou *vicinantie* constituíram o cerne das comunidades da época feudal. A este fenômeno e noção, fundamentais, opõem-se, como se verá, os fenômenos e noções ligadas ao estrangeiro. O bem vinha dos vizinhos, o mal dos estrangeiros. Mas, tornadas comunidades estruturadas, as *viciniae* estratificaram-se e à sua cabeça apareceu um grupo de *boni homines*, de “homens bons” ou “homens prudentes”,²² notáveis entre os quais eram recrutados os consules ou os oficiais, os funcionários da comunidade.

O mesmo ocorreu na cidade, onde corporações e confrarias, que asseguravam a proteção econômica, física e espiritual de seus membros, não foram as instituições igualitárias como comumente se imagina. Embora ao controlar o trabalho tenham de forma mais ou menos eficaz combatido a fraude, a malversação ou a contrafação, embora pela organização da produção e do comércio tivessem eliminado a concorrência a ponto de serem cartéis protecionistas, também deixavam funcionar os mecanismos “naturais” da oferta e da procura – sob o pretexto do *justum pretium* (preço justo), que não era outra coisa senão o *pretium in mercatò* (preço de mercado), como John Baldwin bem mostrou ao analisar as teorias econômicas dos escolásticos. Protecionista no âmbito local, o sistema corporativo era liberal no contexto mais amplo em que a cidade estava inserida. De fato, favorecia as desigualdades sociais provindas tanto deste *laissez-faire*²³ no nível superior quanto do protecionismo que, no nível local, funcionava em benefício de uma minoria. As corporações eram hierarquizadas, e se o aprendiz era um patrão em potencial, o trabalhador por jornada²⁴ era um inferior sem grande esperança de promoção. As corporações, principalmente, deixavam de fora duas categorias cuja existência altera fundamentalmente a planificação econômica e social harmoniosa que o sistema teoricamente pretendia instaurar.

22 No original, *prud'hommes*. (N.T.)

23 Alusão à frase relacionada costumeiramente com o liberalismo: *laissez-faire, laissez-passer* (deixe fazer, deixe passar).

24 No original, *valet*. (N.T.)

No alto, uma minoria de ricos que em geral baseiam seu poder econômico no exercício do poder político direto ou pela interposição de alguma pessoa – eles são jurados, escabinos, cônsules – escapam das diretrizes das corporações e agem de acordo com sua própria vontade. Agrupam-se tanto em corporações (como a *Arte di Calimala* em Florença) que dominavam a vida econômica e tinham peso na vida política, ignorando pura e simplesmente os entraves das organizações corporativas e de seus estatutos. São sobretudo os mercadores com largo raio de ação, importadores ou exportadores, os *mercatores* ou os “dadores de trabalho”²⁵ que controlam localmente uma dada mercadoria desde a produção da matéria-prima até a venda do produto fabricado. Um documento excepcional, notavelmente apresentado numa obra clássica por Georges Espinas, permite-nos conhecer um deles, sire Jehan Boinebroke, que era mercador de tecidos em Douai no fim do século 13. A Igreja exigia dos fiéis, especialmente dos mercadores que, para assegurar um lugar no céu por ocasião de sua morte, ao menos restituíssem os valores que tinham recebido indevidamente por usura ou qualquer outra forma de exação. Esta fórmula figurava, portanto, entre as últimas vontades dos defuntos, mas raramente era seguida na prática. Todavia, no caso de Jean de Boinebroke ela o foi. Os herdeiros convidaram suas vítimas a apresentar-se para serem reembolsadas ou indenizadas. Conservamos os textos de algumas destas reclamações, de onde ressalta o terrível retrato de um personagem que não devia ser um caso isolado, mas o representante de uma categoria social. Ao procurar por preço vil a lã e a matéria tintorial, pagava “pouco, mal ou nada”, e na maior parte das vezes *in natura*, segundo aquilo que será chamado de *truck system*;²⁶ aos inferiores, camponeses, trabalhadores e artesãos, controlava pelo dinheiro (pois era um prestador usurário), pelo trabalho e pelo alojamento que alugava – e que era um meio de pressão suplementar sobre seus empregados. E, por fim, esmagava-os valendo-se do poder político que dispunha. Foi escabino pelo menos nove vezes, notadamente em 1280, quando reprimiu ferozmente uma greve dos tecelões de Douai. Seu domínio sobre as vítimas era tal – pois era não somente a dominação de um homem talvez excepcionalmente mau, mas

25 No original, “*donneurs d’ouvrage*”. (N.T.)

26 *Sistema de troca*. (N.T.)

a dominação de uma classe – que mesmo as que ousaram vir reclamar o faziam com timidez, ainda aterrorizados pela lembrança deste tirano que era bem o equivalente urbano dos tiranos feudais. Embaixo, ficava também sem proteção uma massa sobre a qual se voltará a falar.

Resta que, se as comunidades rurais e urbanas mais oprimiram do que libertaram o indivíduo, eram fundadas sobre um princípio que fez tremer o mundo feudal. No princípio do século 12 o cronista eclesiástico Guibert de Nogent bradava, numa fórmula célebre: “comuna, um nome detestável”. O revolucionário na origem do movimento urbano e de seu prolongamento camponês – pela formação das comunas rurais – é que o juramento que ligava os membros da comunidade urbana primitiva era igualitário, diferentemente do contrato vassálico, que ligava um inferior a um superior. Substituiu a hierarquia feudal vertical, opondo uma sociedade horizontal. A *vicinia*, grupo de vizinhos agrupados inicialmente por uma proximidade territorial, transformava-se numa *fraternitas* (fraternidade). A palavra e a realidade que ela designa conhecem um sucesso particular na Espanha, onde florescem as *hermandades*, e na Alemanha, onde a fraternidade jurada, a *Schwurbruderschaft*, retira todo seu poder emocional da velha fraternidade germânica. Entre os burgueses, ela implica na obrigação da fidelidade: a *Treue*. A fraternidade transforma-se enfim na comunidade jurada: *conjuratio* ou *communio*. Era a *Eidgenossenschaft* germânica, a comuna francesa ou italiana.

A CIDADE E A SOCIEDADE URBANA

Mesmo as cidades medievais não tendo sido um desafio ao feudalismo, uma exceção antifeudal como muitas vezes têm sido descritas, não quer dizer que não tenham se apresentado como um fenômeno insólito e, para os homens da época do desenvolvimento urbano, como realidades novas no sentido escandaloso que a Idade Média dava a este adjetivo.

Para aqueles homens da terra, da floresta e da charneca, a cidade era um objeto de atração e de repulsão, uma tentação – como o metal, como o dinheiro, como a mulher.

Entretanto, à primeira vista a cidade medieval não foi vista como um monstro aterrorizador por causa de seu tamanho. No princípio do século 14 mui-

to poucas delas, como Veneza e Milão, tinham mais do que cem mil habitantes. Paris, a maior cidade da Cristandade setentrional, certamente não chegou a ter os duzentos mil habitantes que muitas vezes lhe são generosamente atribuídos. Bruges, Gand, Toulouse, Londres, Hamburgo, Lubeck e todas as demais cidades desta importância, de primeiro escalão, tinham de vinte a quarenta mil habitantes.

Além disso, como muitas vezes tem sido sublinhado com razão, a cidade medieval era bastante penetrada pelo campo. Os cidadãos levavam uma vida semi-rural no interior das muralhas que abrigavam vinhas, jardins e mesmo prados e campos, gado, estrume e excrementos.

É entretanto a oposição cidade-campo foi mais forte na Idade Média do que na maior parte das sociedades e civilizações. Os muros de uma cidade foram a mais forte fronteira que esta época conheceu. As muralhas, suas torres e suas portas separavam dois mundos. As cidades afirmavam sua originalidade e sua particularidade representando ostentatoriamente em seus selos estas muralhas que as protegiam. Sede do bem, à semelhança de Jerusalém, ou sede do mal, à semelhança da Babilônia, a cidade era sempre símbolo do extraordinário. Ser cidadão ou camponês era uma das grandes linhas de clivagem da sociedade medieval.

Entre os séculos 10º e 13, num impulso do qual Henri Pirenne continuará para sempre a ser o historiador, a face das cidades do Ocidente muda. A função econômica, comercial e artesanal torna-se primordial nelas, reanimando as velhas cidades e criando novas. A cidade torna-se o foco daquilo que os senhores feudais detestavam: a vergonhosa atividade econômica. O anátema é lançado sobre das cidades.

Em 1128, a pequena cidade de Deutz, vizinha de Colônia pelo outro lado do Reno, queima. O abade do mosteiro de Saint Héribert, o célebre Héribert, teólogo fortemente ligado às tradições, vê nisto a cólera de Deus castigando a localidade que, seguindo o desenvolvimento de Colônia, transformara-se num centro de trocas, dando guarida aos infames mercadores e artesãos. Através da Bíblia, ele esboçou uma história anti-urbana da humanidade. Caím teria sido o inventor das cidades, o construtor da primeira delas, e foi imitado por todos os malvados, tiranos e inimigos de Deus. Os patriarcas e, de modo geral, os justos, aqueles que temiam Deus, ao contrário, viviam sob as tendas, no deserto. Instalar-se nas cidades era escolher o mundo e, com efeito, pela fi-

xação à terra e pelo desenvolvimento da propriedade e do instinto da propriedade, o desenvolvimento urbano favorecia uma mentalidade nova e, antes de tudo, a escolha de uma vida ativa.

O que favoreceu ainda o desabrochar de uma mentalidade urbana foi o nascimento, logo cedo, de um patriotismo cidadão. Sem dúvida, como se verá, as cidades constituíram o teatro de uma áspera luta de classes, e as camadas dirigentes serão as instigadoras e as beneficiárias em alto grau deste espírito urbano. De resto, pelo menos a partir do século 13º, os grandes mercadores gastavam o próprio dinheiro e envolviam-se pessoalmente nas coisas da cidade. Quando, em 1260, uma guerra feroz opôs Siena e Florença, Salimbene dei Salimbene, um dos principais mercadores-banqueiros sienenses, deu à comuna cento e dezoito mil florins e, fechando suas lojas, correu ele próprio para o campo de batalha.

Enquanto o senhorio rural conseguira inspirar na massa dos camponeses que lá viviam apenas o sentimento de opressão (de que eram vítimas), enquanto o castelo, mesmo em certas ocasiões oferecendo refúgio e proteção, projetava neles uma sombra detestada, a silhueta dos monumentos urbanos – instrumento e símbolo da dominação dos ricos nas cidades – inspirava no povo cidadão sentimentos em que a admiração e o orgulho acabaram por prevalecer. A sociedade urbana logrou sucesso ao criar valores comuns a todos os habitantes em certa medida: valores estéticos, culturais, espirituais. “Il bel San Giovanni”²⁷ de Dante era objeto de veneração e de orgulho de todos os florentinos. Orgulho urbano que era um fato sobretudo nas regiões mais urbanizadas de Flandres, Alemanha, Itália do Norte e Itália central.

Mas qual o papel e qual o futuro destas ilhotas urbanas do Ocidente? Sua prosperidade não podia definitivamente se alimentar senão da terra. Mesmo as cidades mais enriquecidas pelo comércio, como Gand e Bruges, Gênova, Milão, Florença, Siena e Veneza – que devia ainda lutar contra o obstáculo de sua topografia marítima –, precisavam assentar sua atividade e seu poder sobre seu entorno rural, sobre aquilo que nas cidades italianas chamava-se *contado*, sua “campanha”, de onde os camponeses italianos tiraram seu nome de *contadini*.

27 “O belo San Giovanni”, isto é, “O belo São João”, guardado no batistério de Florença. (N.T.)

As relações eram complexas entre as cidades e seu entorno rural. A primeira vista a atração urbana favorecia a população da campanha. O camponês emigrado ali encontrava primeiramente a liberdade: ou vindo instalar-se na cidade, ele era automaticamente livre, a servidão sendo desconhecida em solo urbano; ou ao se tornar senhora dos arredores rurais, a cidade apressava-se a libertar os servos. De onde o famoso axioma alemão: *Stadtluft macht frei* (o ar da cidade torna livre). Entretanto, ela também explorava sua campanha, comportando-se neste aspecto como um senhor feudal. O senhorio urbano exerce seu direito de *ban* sobre sua *banlieue*²⁸ e o explora sobretudo economicamente: compra ali seus produtos (grãos, lã, laticínios para seu abastecimento, seu artesanato, seu comércio) por bom preço e lhe impõe suas mercadorias, inclusive aquelas nas quais atua apenas como intermediária: o sal, por exemplo, que se torna um verdadeiro imposto porque a cidade obriga os aldeões a comprarem em quantidades impostas e a preços taxados. As milícias urbanas são desde o princípio formadas principalmente por camponeses recrutados, tais os soldados da campanha de Bruges, do "Franco de Bruges". Elas desenvolvem um artesanato rural barato o qual controlam inteiramente. Bem depressa elas passam a temer seus camponeses. Como os senhores rurais que se entrincheiram em seus castelos, desde o cair da noite as pontes levadiças são levantadas, correntes são colocadas em suas portas e sentinelas vigiam o mais próximo e provável inimigo: o camponês das redondezas. Produtos da cidade, os universitários, os juristas, elaboram ao fim da Idade Média um direito que esmaga o camponês.

A LUTA DE CLASSES: SOCIEDADE URBANA E SOCIEDADE FEUDAL

O sonho perseguido pela Igreja de uma sociedade senão una, pelo menos harmoniosa, esbarrava na dura realidade das oposições e lutas sociais. O quase completo monopólio literário dos clérigos, ao menos até o século 13, camufla a intensidade da luta de classes na Idade Média e pode dar a impres-

28 Isto é, o entorno rural. Pelo próprio termo designativo, ficava explicitada a dependência jurídica em relação à cidade. (N.T.)

são que apenas alguns maus laicos – senhores ou camponeses – procuravam de quando em quando perturbar a ordem social atacando pessoas e bens da Igreja. Entretanto, os escritores eclesiásticos revelam em seus textos o suficiente para que possamos verificar a permanência destes antagonismos que por vezes eclodiam em bruscas explosões de violência.

A mais conhecida destas oposições foi a que os burgueses moviam contra os nobres. Ela é espetacular. O quadro urbano fez aumentar seu eco, e os escritos (narrativas de cronistas, cartas, estatutos, tratados de paz que tantas vezes assinalaram as suas peripécias) prolongaram sua ressonância. Os casos mais freqüentes – narrados com horror pelos escritores eclesiásticos – de revoltas urbanas produzidas contra bispos, senhores das cidades, valeram-nos narrativas surpreendentes onde, com a ascensão de novas classes, aparece um novo sistema de valores que não mais respeita o caráter sagrado dos prelados.

Eis, segundo o monge Lambert de Hersfeld, os acontecimentos transcorridos em Colônia em 1074: "O arcebispo passava o período da Páscoa em Colônia com seu amigo, o bispo de Münster, que tinha sido convidado a celebrar as festas com ele. Quando o bispo quis voltar para sua casa, o arcebispo ordenou a seus oficiais de encontrar um barco adequado para ele. De tanto procurar, encontraram um bom barco que pertencia a um rico mercador da cidade e o reclamaram para uso do arcebispo. Os homens do comerciante encarregados de cuidar do barco resistiram, e os homens do arcebispo ameaçaram de os maltratar caso não obedecessem imediatamente. Os homens do mercador foram logo ao encontro de seu senhor e lhe contaram o ocorrido, perguntando-lhe o que deviam fazer. O mercador tinha um filho ousado e vigoroso. Era aparentado às principais famílias da cidade, e muito popular por causa do seu caráter. Ele depressa juntou seus homens e outros tantos jovens da cidade quanto pôde, correu ao barco, ordenando aos oficiais do bispo que saíssem e os expulsou à força... Os amigos dos dois partidos pegaram em armas e pareceu que uma grande batalha se preparava na cidade. As notícias da luta chegaram ao Arcebispo, que rapidamente enviou homens para acabar com o motim e, como ficou muito encolerizado, ameaçou os jovens com um duro castigo na próxima sessão de sua corte. O arcebispo tinha todas as virtudes e muitas vezes provava sua excelência em todos os domínios, tanto do Estado quanto da Igreja. Mas tinha um defeito. Quando se encolerizava, não podia controlar a língua e maldizia a todos indistintamente com expressões as mais violentas. Fi-

nalmente, o motim pareceu se acalmar, mas o jovem rapaz, que estava muito encolerizado e embriagado por seu primeiro sucesso, não cessou de causar todo tumulto que pôde. Percorreu a cidade fazendo discursos ao povo sobre o mau governo do arcebispo, acusando-o de impor encargos injustos ao povo, de privar os inocentes de seus bens e de insultar cidadãos honrados... Não foi difícil agitar o populacho... Além disso, todos consideravam que o povo de Worms tinha realizado um feito ao expulsar seu bispo que os governava muito severamente. E como eram mais numerosos e mais ricos, e tinham armas, não lhes agradava que se pudesse pensar que não fossem tão corajosos quanto o povo de Worms e lhes pareceu vergonhoso serem submetidos como mulheres ao poder do Arcebispo que os governava tiranicamente..."

Pela célebre narração de Guibert de Nogent, sabe-se que no ano 1111, em Laon, a revolta dos cidadãos acabou pelo massacre do bispo Gaudri e a profanação de seu cadáver, do qual um revoltado cortou um dedo para arrancar-lhe o anel.

Diante destes movimentos urbanos, os cronistas eclesiásticos mostram-se mais estupefatos do que indignados. Sem dúvida o caráter de tal ou tal prelado lhes parece explicar, senão justificar, a cólera dos burgueses e do povo. Mas quando estes se revoltam contra a ordem feudal, contra a sociedade que a Igreja aprovava, contra um mundo que, feito cristão, não parece mais ter que esperar a passagem da cidade terrena à cidade celeste – é o tema de Oto de Freising em sua *Historia das duas cidades* –, a historiografia eclesiástica confessa sua incompreensão.

Assim se deu no Mans em 1070, os habitantes revoltando-se contra Guilherme o Bastardo enquanto este encontrava-se ocupado conquistando a Inglaterra, o que levou o bispo a refugiar-se junto dele. Escreve o cronista episcopal: "Eles fizeram então uma associação a qual chamaram comuna, unindo-se por juramento e forçaram os senhores da campanha circundante a jurar obediência à sua comuna. Exaltados por esta conspiração, puseram-se a cometer diversos crimes, condenando pessoas indiscriminadamente e sem causa, cegando uns por razões as mais leves e, coisa horrível de dizer, enforcando outros por faltas insignificantes. Chegaram mesmo a queimar os castelos da região durante a quaresma e, o que é pior, durante a semana santa. E tudo isto fizeram sem motivo".

A LUTA DE CLASSES EM MEIO RURAL

Mas o principal *front* das tensões sociais estava no campo. Entre senhores e camponeses a luta era endêmica. Por vezes, exasperava-se em crises de extrema violência. É que, enquanto nas cidades dos séculos 11 ao 13 as revoltas eram conduzidas pelos burgueses que desejavam assegurar para si o poder político que lhes garantiria o livre exercício de suas atividades profissionais, e logo de sua fortuna, e lhes aumentava seu prestígio e seu poder econômico, no campo as sublevações visavam não apenas a melhorar a situação dos camponeses, fixando, diminuindo ou abolindo os serviços e dívidas que pesavam sobre eles, mas expressavam muitas vezes a própria luta pela vida. A maioria deles constituía uma massa à beira do limite alimentar, da fome, da epidemia. Aquilo que na França viria a ser chamado de *Jacquerie* expressa uma singular força de desespero. Se também na cidade o motor do ódio era o desejo das novas camadas sociais de se vingar do desprezo que os senhores eclesiásticos e leigos lhes reservavam – como se viu em colônia no ano 1074 –, tal motivação afetiva era bem mais forte ainda no campo, na mesma medida do imenso desdém que os senhores tinham pelos seus dependentes. Malgrado as melhorias alcançadas com dificuldade pelos camponeses nos séculos 11 e 12, muitos senhores não lhes reconheciam ainda em fins do século 13 nenhuma outra propriedade a não ser a do próprio corpo nu – embora exista uma diferença essencial entre sua condição e a do escravo antigo. Isto foi lembrado pelo abade de Burton, em Staffordshire, a seus camponeses, cujo mosteiro tinha-lhes confiscado todo o gado (oitocentos bois, ovelhas e porcos), e que tinham obtido do rei, depois de tê-lo seguido com mulheres e crianças de residência em residência, uma ordem de restituição dos seus animais. O abade declarou-lhes que nada tinham, a não ser o ventre (*nihil praeter ventrem*). Esquecia-se de que, por sua culpa, o ventre deles estava quase sempre vazio.

O camponês era visto como um animal selvagem, algo que os textos repetem à exaustão. Tinha uma feiúra horrível, bestial, e apenas de longe lembrava uma figura humana. Nas palavras de Coulton, é "o Caliban" medieval²⁹. Seu

29 Na peça *The Tempest*, de William Shakespeare, Caliban é um bárbaro rude, grosseiro e deformado, escravizado pelo mago Próspero. O tema veio a ser retomado em *Caliban*, drama filosófico escrito em 1877 por Ernest Renan, no qual o personagem representa as camadas populares. (N.T.)

destino natural era o inferno. Tinha de possuir uma habilidade excepcional para obter, como que por trapaça, o Paraíso. É o tema do *fabliau Du vilain qui gagna le paradis par plaide*, isto é, o vilão que conquistou o paraíso por pleito.

Vê-se a mesma hostilidade em relação ao ser moral do camponês. De vilão a era feudal criou o vocábulo *vilania*, que equivale à feiúra moral.

Escreve Geoffroi de Troyes: “Os camponeses que trabalham por todos, que sempre se cansam em todas as estações, que se entregam às obras servis desdenhadas por seus senhores, são incessantemente sobrecarregados, e isto para garantir a vida, a vestimenta e as frivolidades dos outros... São perseguidas pelo incêndio, pelo roubo e pelo gládio; são atirados nas prisões e postos a ferros e depois são obrigados a pagar pelo resgate ou então são mortos violentamente pela fome, sendo entregues a todo tipo de suplício...”

Segundo Froissart, por ocasião da Grande Revolta de 1381, os camponeses ingleses gritaram: “Somos homens, feitos à semelhança de Cristo, e nos tratam como bestas selvagens”.

Como bem escreveu Frantisek Graus, os camponeses “não são apenas explorados pela sociedade feudal, são ainda ridicularizados pela literatura e pela arte.”

No século 13 o franciscano Berthold de Regensburg notava que não havia quase nenhum santo camponês (enquanto que, por exemplo, em 1199, Inocêncio III canonizara Homebon de Cremona, um mercador).

Nada de surpreendente nestas condições que no fundo a mentalidade camponesa tenha sido marcada por uma longa impaciência, um incessante descontentamento. Um poema goliardesco da Boêmia diz: “Os camponeses estão sempre encolerizados e seu coração não está jamais contente”.

A iconografia representa seguidamente, mais ou menos abertamente, a luta do camponês contra o cavaleiro: é Davi contra Golias. Pelas vestimentas dos dois personagens é possível confirmar tal intenção.

Mas a forma habitual da luta camponesa era a guerrilha surda da pilhagem nas terras do senhor, a caça furtiva em suas florestas, o incêndio de suas colheitas. Era a resistência passiva do mau desempenho nas corvéias, da recusa na entrega das prestações e rendimentos *in natura* e de pagar as taxas. Enfim, por vezes era a deserção, a fuga.

Em 1117 o abade do mosteiro de Marmoutier, na Alsácia, suprimiu as corvéias dos servos e as substituiu por uma prestação em dinheiro. Tomou tal

decisão por causa da “incúria, inutilidade, moleza e preguiça daqueles que serviam”.

No seu tratado de *Housebondrie* escrito em meados do século 13, Walter de Henley, sempre preocupado em aumentar o rendimento agrícola por todos os meios, multiplica as recomendações de vigilância ao trabalho dos camponeses. A iconografia nos mostra os guardas senhoriais armados com bastões observando os trabalhadores. Mesmo reconhecendo que a força de trabalho do cavalo seja superior à do boi, Walter de Henley estima, com certo desconsolo, que para o senhor seria inútil gastar a soma considerável da compra de um cavalo “pois a moleza dos lavradores impede que o arado puxado por um cavalo vá mais depressa que o arado puxado por bois”.

A hostilidade dos camponeses em relação ao progresso técnico é ainda mais impressionante. Ao contrário das revoltas dos trabalhadores contra as máquinas no início da revolução industrial, essa hostilidade não se explica por algum desemprego tecnológico, mas porque o maquinismo medieval vinha acompanhado de um monopólio da máquina em proveito do senhor, o que fazia sua utilização obrigatória e onerosa. As revoltas dos camponeses contra os moinhos “banais” senhoriais serão numerosas. Inversamente, vêem-se os senhores – notadamente os abades – mandar destruir os moinhos dos camponeses para obrigá-los a levar o pão a seus moinhos e pagar a taxa de moagem. Desde 1207 os monges de Jumièges mandam quebrar os últimos moinhos manuais existentes em suas terras. Na Inglaterra, uma luta célebre em torno dos moinhos hidráulicos opôs os monges de Saint-Albans a seus camponeses. Triunfando por fim em 1331, o abade Richard II transformou os moinhos manuais confiscados em troféus: utilizou-os para pavimentar seu parlatório.

Entre as formas insidiosas da luta de classes, convém reservar um lugar à parte às inúmeras contestações que se ergueram em torno dos pesos e medidas. A determinação e a posse dos padrões que fixam a quantidade do trabalho e das dívidas é um meio de dominação econômica essencial. Witold Kula abriu magistralmente o caminho a esta história social dos pesos e medidas. Acolhidos por uns, contestados por outros, pesos e medidas conservados na propriedade senhorial³⁰ ou no castelo, na abadia ou no edifício de administração municipal dos burgueses, motivavam uma luta constante. Os numero-

30 No original, *manoir*, relativo à casa senhorial. (N.T.)

sos documentos que evocam as punições infligidas a camponeses ou artesãos que usaram falsas medidas (crime que era associado ao do deslocamento dos marcos das terras senhoriais) chamam nossa atenção para esta forma de luta de classes. Assim como a multiplicação das jurisdições favorecia a arbitrariedade dos senhores, o número e a variabilidade (à vontade do senhor) das medidas eram um instrumento de opressão senhorial. Quando no século 14 os reis da Inglaterra tentaram impor um padrão real a todas as principais medidas, excluíram dele as rendas e prestações, cuja medida foi deixada à discrição dos senhores.

A leitura dos *fabliaux*, dos tratados jurídicos e morais e de atos judiciais dá a impressão de que a Idade Média foi o paraíso dos falsificadores, a época áurea da fraude. A opressão das classes dominantes, que controlavam as medidas, explica este dado. E a Igreja, que fez da fraude um pecado grave, não pôde impedir estas manifestações da luta de classes.

A LUTA DE CLASSES EM MEIO URBANO

Fundamental no campo, o enfrentamento entre as classes reapareceu também nas cidades, não mais como a luta dos burgueses contra os senhores, mas como a do povo miúdo contra os ricos burgueses. Do fim do século 12 ao 14, apareceu nas cidades uma nova linha de clivagem social opondo os pobres aos ricos, os fracos aos poderosos, o comum à burguesia, o *popolo minuto* ao *popolo grasso*. É a formação desta camada urbana dominante chamada de *pátriciado*, composta por um grupo de famílias que acumulam a propriedade fundiária urbana, a riqueza, a dominação da vida econômica e o controle da vida política pelo açambarcamento dos cargos municipais, que faz levantar contra ela a massa dos novos oprimidos.

Desde o fim do século 12 vêem-se aparecer os *meliores burgenses* ou *maiores oppidani*, cuja domínio logo se afirma. Desde 1165, em Soest, na Westfália, são mencionados estes *meliores... quorum auctoritate pretaxata villa nunc pollebat et in quibus summa iuris et rerum consistebat* (melhores, sob a autoridade dos quais a cidade prosperava e em que residia o essencial do direito e dos negócios), e no ano 1188, em Magdeburgo, um estatuto urbano estipulava que “na assembléia dos burgueses foi proibido aos tolos proferir pro-

postas contrárias à ordem e contrariar em qualquer coisa a vontade dos *meliores*”. Deste modo, ricos e pobres opunham-se nas cidades. Nas de língua francesa, em que tradicionalmente se falava de ofícios “baseados no trabalho ou na mercadoria”, trabalho e mercadoria se dissociaram. Os trabalhadores manuais logo se levantaram contra aqueles a quem chamavam de ociosos. Desde o fim do século 13 multiplicaram-se as greves e motins contra os “ricos-homens”, e no século 14 a crise favoreceu o aparecimento de violentas revoltas do povo comum.

Malgrado o gosto maniqueísta da Idade Média de simplificar todo conflito ao enfrentamento entre o campo dos bons e o dos maus, não se deve pensar que a luta de classes tenha-se restringido ao duelo entre senhores-camponeses ou entre burgueses-povo comum. A realidade era mais complexa e uma das principais razões das habituais derrotas dos fracos contra os poderosos foram, além de sua fraqueza econômica e militar, as divisões internas que aumentavam sua impotência.

Entre as camadas inferiores urbanas, é preciso ao menos fazer uma distinção entre o *popolo minuto* dos artesãos e aprendizes das corporações³¹ e a massa da mão-de-obra assalariada que não gozava de nenhuma proteção corporativa, sendo entregues às oscilações do mercado de mão-de-obra; formavam um rebanho que se reunia cotidianamente na praça de emprego (a praça de Grève, em Paris), onde os “dadores de trabalho” ou seus mandatários vinham se abastecer; formavam um proletariado sempre à beira do desemprego. Em fins do século 13 eles é que tinham se tornado a categoria inferior dos *laboratores* que Jean de Friburgo coloca em último lugar em seu *Manual sommaire de confesseurs*. Vê-se perfeitamente como, com eles – tal como Bronislaw Geremek bem mostrou para a Paris dos séculos 13 ao 15 –, o trabalho e o trabalhador se transformaram em mercadoria.

A MULHER NA LUTA DE CLASSES

A exploração da mão-de-obra feminina certamente teve lugar importante nesta opressão dos “dadores de trabalho”. Todo mundo conhecia a la-

31 No original, *valet des corporations*. (N.T.)

mentação das trabalhadoras da seda que, pelo ano de 1180, Chrétien de Troyes havia inserido em seu *Yvain*, esta *Canção da camisa* da Idade Média:

*Sempre tecidos de seda teceremos
E não estaremos melhor vestidas,
Estaremos sempre pobres e nuas
E sempre teremos fome e sede;
Jamais saberemos ganhar tanto
Que tenhamos ao menos o que comer.
Comemos sempre pão pela manhã
E de noite, ainda menos;
Pois do trabalho de nossas mãos
Ninguém terá para seu viver
Senão quatro dinheiros da libra,
E disto não poderemos
Ter suficiente carne e tecidos;
Pois quem ganha vinte soldos na semana
Não está livre de sofrer...*

*E estamos em grande miséria,
Mas se enriquece de nossos salários
Aquele para quem trabalhamos;
Passamos acordadas grande parte da noite
E todo dia, para isto ganhar.
Ameaçam moer de pancada
Nossos membros quando descansarmos;
E assim não nos atrevemos a descansar.*

As mulheres estão também no centro de uma contestação aparentemente menos dramática. São o objeto da rivalidade dos homens das diferentes classes sociais. Estes jogos entre machos e fêmeas são, porém, uma das expressões mais ásperas da luta de classes. O desprezo das mulheres pelos homens de uma categoria social determinada é uma das mais dolorosas feridas que estes recebem. É surpreendente ver clérigos tomar parte neste conflito. O cura ou o monge lascivo e rico é um dos personagens mais familiares dos *fabliaux*.

E, finalmente, nas pastorelas³² a poesia lírica canta freqüentemente o amor dos cavaleiros pelas pastoras. Na realidade, estas empreitadas nem sempre são felizes. O conde-poeta Thibaud de Champanhe confessa em seus ver-

³² Antigo diálogo pastoril, figurado entre um cavaleiro e uma pastora. (N.T.)

sos que dois camponeses puseram-no em fuga quando se preparava para assediar uma pastora.

RIVALIDADE NO INTERIOR DAS CLASSES

A luta das classes no Ocidente medieval se desdobra, como se sabe, em ardentes rivalidades no interior das classes. Os conflitos entre feudais, prolongamento das lutas de clã; as guerras privadas, provenientes da *faide* germânica – forma medieval da *vendetta* senhorial –, enchem a história e a literatura. Estas inimizades violentas e coletivas, estes “prolongados ódios”, “estes velhos rancores bem conservados” são, aliás, privilégios de classe. Nas lições dos torneios, batalhas em campo aberto, cercos aos castelos, os confrontos de famílias feudais atravessam toda a história medieval.

Apesar de suas pretensões, a classe senhorial não tinha o apanágio destes conflitos. No seio da sociedade urbana, as famílias burguesas, sozinhas ou animando partidos, entregam-se a lutas sem trégua pela liderança do patriciado ou pelo domínio da cidade. Não é de admirar que, urbanizada mais cedo, a Itália tenha sido o principal teatro destas rivalidades citadinas e burguesas. Em 1216, em Florença, uma série de *vendettas* opõem dois grupos de famílias, duas *consorterie*,³³ a dos Ffianti-Amidei e Buondelmonte. Por causa de uma ruptura de casamento, afronta tanto mais cruel para os Ffianti-Amidei porque o noivo Buondelmonte não se apresentou no dia em que toda a *consorteria* da noiva o aguardava em trajes de casamento sobre a Ponte Vecchio. O traidor foi assassinado quando se dirigia um pouco mais tarde à catedral para casar com outra. Imiscuindo-se na luta entre os dois candidatos ao império, Oto de Brunswick e Frederico de Hohenstaufen, que acabou degenerando na luta entre o imperador e o papa, a rivalidade entre as duas famílias florentinas tornou-se a luta entre Guelfos e Gibelinos.³⁴

³³ Associações. (N.T.)

³⁴ Por ocasião da morte do imperador Lotário (1138), os partidários de Conrado III de Hohenstaufen, dito Waibling (Gibelino) por causa do seu castelo em Waibling, receberam o nome de “gibelinos”, opondo-se aos partidários de Henrique da Baviera, da família dos Welf (Guelfos). Estes dois termos, que na Alemanha dos séculos 12 e 13 designavam os partidários dos pretendentes ao trono imperial pertencentes às duas famílias concorrentes, na Itália, do século 12 ao 15, passaram a designar os partidários do papa (Guelfos) e do imperador (Gibelinos). (N.T.)

Talvez menos freqüente, mas digno de nota, é a atitude individual de membros das classes superiores que, por interesse, idealismo ou, no caso dos clérigos pobres, pela tomada de consciência de uma solidariedade mais forte com os pobres do que com o clero, lutaram ao lado dos revoltados das categorias inferiores e lhes permitiram deste modo ter chefes instruídos que lhes faltavam. Estes “traidores” à sua classe são do clero ou da burguesia e apenas excepcionalmente da nobreza. Em 1327, os “dez mil” vilões e cidadãos pobres que marcharam contra os monges de Bury St. Edmunds eram conduzidos por dois padres que levavam as bandeiras dos rebeldes. Lembremos da enigmática figura de Henri de Dinant, o tribuno de Liège dos anos 1253-1255, o patricio que levou o populacho a atacar o patriciado. Fernand Vercauteren, seguindo os cronistas do século 13, vê nele um ambicioso que se serviu do povo e de seu descontentamento para alcançar sucesso – um Catilina. Mas conhecemos estes incitadores populares apenas através de seus inimigos. Jean d'Outremeuse diz que Henri de Dinant “fazia o povo levantar-se contra seu senhor e contra os clérigos e era bem acreditado.... era um homem de bom nascimento, sábio e maldoso, mas que foi tão falso, traidor e ambicioso, que não valia nada por causa da inveja que tinha de todos”. Desconfiemos destes julgamentos que aplicam aos revoltados o rótulo característico de invejosos. *Invidia*, a inveja, era, segundo os moralistas (clérigos) e segundo os manuais de confessores, o grande pecado dos camponeses, dos pobres. Este diagnóstico dos intérpretes dos poderosos na maior parte das vezes apenas ocultava a revolta dos oprimidos, a indignação dos justos. Todos os líderes das grandes revoltas do século 14, um Jacques³⁵ e um Filipe Van Artevelde,³⁶ um Estêvão Marcel,³⁷ serão descritos como “invejosos”.

35 Nome tradicionalmente atribuído ao líder da revolta camponesa no reino da França em 1358. (N.T.)

36 Líder rebelde que liderou as revoltas populares que eclodiram na região de Flandres entre 1338 e 1345. (N.T.)

37 Preboste de Paris com grande influência junto aos Estados Gerais e que assumiu a liderança de um movimento de rebelião contra a coroa entre 1356-1358. (N.T.)

IGREJA E REALEZA NA LUTA DE CLASSES

Fora destes casos individuais, pode-se perguntar se, por definição, as duas potências, a Igreja e a realeza, teriam escapado da luta de classes, conservando-se fora dela e procurando apaziguá-la.

Por causa do ideal do cristianismo, a Igreja era chamada a manter o equilíbrio da balança entre pobres e ricos, camponeses e senhores, e até mesmo a dar apoio e contrabalançar a fraqueza dos pobres fazendo reinar a harmonia social a que dera sua bênção no esquema tripartido da sociedade.

É verdade que no plano da caridade, na luta contra a fome, sua ação não foi negligenciável. Também é verdade que sua rivalidade com a classe militar a fez agir em favor dos camponeses, ou dos cidadãos, contra o adversário comum e que tenha criado movimentos de paz³⁸ que beneficiaram todas as vítimas da violência feudal. Mas as repetidas declarações de imparcialidade na relação entre fracos e fortes dissimulava mal o partido que na maior parte das vezes tomou ao lado dos opressores. Engajada no século, compondo um grupo social privilegiado que chegou mesmo a transformar numa ordem, quer dizer, que sacralizou, pela graça de Deus, era naturalmente levada a pender para o lado em que de fato estava.

É digno de nota que os camponeses tenham sido hostis sobretudo aos senhores eclesiásticos, provavelmente porque a distância entre seu comportamento e o ideal que professavam devia excitar-lhes a cólera e certamente porque, tendo arquivos e documentos fiscais melhor organizados, os senhores eclesiásticos obtinham com mais segurança pelo direito – apoiado em forais e documentos censitários – as exações que os senhores laicos tendiam na maior parte das vezes a arrancar-lhes pela violência.

Parece bem que se deve dar razão à autocrítica deste dignitário eclesiástico anônimo – às vezes identificado erroneamente com São Bernardo – que no século 12 escrevia: “Não, não posso dizê-lo sem derramar lágrimas: nós, chefes da Igreja, somos mais tímidos que os grosseiros discípulos de Cristo dos tempos da Igreja nascente. Negamos ou calamos a verdade por medo dos se-

38 Tratam-se dos movimentos conhecidos como Paz de Deus e Trégua de Deus, organizados pela Igreja no século 11. (N.T.)

culares; negamos Cristo e a própria verdade! Quando o pillhador lança-se sobre o pobre, recusamo-nos a prestar socorro a este pobre. Quando um senhor atormenta um órfão ou uma viúva, não vamos contra ele: Cristo está na cruz e ficamos em silêncio”.

A posição e a atitude da realeza não eram diferentes das da Igreja, e as duas, aliás, prestaram mútuo apoio numa luta comum cujas palavras de ordem contra as tiranias individuais eram a defesa do interesse geral, a proteção dos fracos contra os poderosos.

A realeza utilizou ao máximo todas as armas que a estrutura feudal lhe fornecia: obter homenagem lígia de todos os senhores; recusar-se a prestar homenagem pelas terras que tinha em feudo a fim de afirmar que estava não somente no topo, mas acima de toda a hierarquia feudal; impor o reconhecimento de um direito de proteção – por intermédio da “*avouerie*”³⁹ ou “patronagem” – sobre os numerosos estabelecimentos eclesiásticos; impor o maior número possível de contratos de “*pariage*”⁴⁰ que faziam destes reis os co-senhores de senhorios situados fora do domínio real e em regiões em que sua influência era fraca; cristalizar em seu proveito o ideal de fidelidade que era a essência da moral e da sensibilidade feudais. Mas, ao mesmo tempo, ela procurou por todos os meios subtrair-se ao controle dos senhores. Ao conferir um caráter hereditário à coroa, alargou o domínio real, impôs em toda parte seus oficiais (funcionários), procurou criar um exército nacional, uma fiscalidade estatal e uma justiça centralizada no lugar das hostes, rendas e jurisdições feudais. É significativo que os camponeses tenham procurado se colocar sob a proteção real – é verdade que tal proteção era mais longínqua que a dos senhores da região. É verdade também que as camadas inferiores, notadamente as campesinas, depositaram muitas vezes suas esperanças na pessoa do rei, de quem esperavam que os livrasse da tirania senhorial. São Luís conta emocionado a Joinville a atitude do povo para com ele por ocasião de uma revolta baronial durante sua menoridade: “E o santo rei contou-me que estando em Montlhéry, nem ele nem sua mãe ousaram voltar a Paris até que os habitantes de Paris viessem recebê-los armados. E contou-me que, de Montlhéry a Paris,

39 Procuradoria. (N.T.)

40 Partilha. (N.T.)

o caminho estava cheio de gente armada e inermes e que todos o aclamavam, suplicando a Nosso Senhor que lhe desse longa e boa vida, que lhe protegesse contra seus inimigos”. Este mito real terá longa vida. Sobreviverá – até as explosões finais, como as de 1642-1649 na Inglaterra e as de 1792-1793 na França – a todas as experiências em que a realeza mostrou que, diante de um perigo grave de sublevação social, juntava-se também ao seu campo natural, o dos senhores feudais, com o qual partilhava interesses e preconceitos. Sob Filipe Augusto, os camponeses da aldeia de Vernon rebelaram-se contra seu senhor, o Capítulo de Notre Dame de Paris, recusando pagar-lhe a talha. Enviaram uma delegação junto ao rei, que deu razão aos cônegos e ainda jogou na cara dos delegados camponeses: “Maldito seja o Capítulo se não vos jogar na latrina (*in unam latrinam*)”.

Mas por vezes o rei sentia-se sozinho diante das classes sociais. Longe de dominá-las, sentia-se ameaçado por cada uma delas. Exterior à sociedade feudal, teme ser aniquilado por ela. Segundo a crônica de João de Worcester, tal foi o pesadelo de Henrique I da Inglaterra. Quando em 1130 o rei estava na Normandia, teve uma tripla visão. Primeiro viu uma multidão de camponeses cercar-lhe o leito com seus instrumentos de trabalho, rangendo os dentes e molestando-o com suas reclamações. Depois, uma multidão de cavaleiros vestidos com suas couraças, com elmos, lanças, arcos e flechas, ameaçando matá-lo. Por fim, viu uma assembléia de arcebispos, bispos, abades, decanos e priores cercar-lhe o leito com os báculos erguidos contra ele.

Geme o cronista: “E eis o que causa medo a um rei vestido de púrpura, cuja palavra, segundo a frase de Salomão, deve provocar o terror como o rugido de um leão”. Precisamente este leão que aparece ridicularizado por Renart em seu *Roman*, e, junto com ele, toda a majestade monárquica. Malgrado seu prestígio, os reis foram sempre estrangeiros no mundo medieval.

COMUNIDADES INTERSOCIAIS: CONFRARIAS, CLASSES ETÁRIAS

Houve no Ocidente medieval comunidades diferentes das que estamos tratando, comunidades que mais ou menos se sobrepunham às classes sociais,

e que eram muito favorecidas pela Igreja, que via nelas um meio de diluir e enfraquecer a luta de classes.

Tais são as confrarias, cujas origens são mal conhecidas e cujas relações com as corporações são obscuras. Enquanto estas seriam exclusivamente profissionais, aquelas seriam principalmente religiosas.

Tais são as categorias das virgens e das viúvas, que a Igreja tem particular estima. Uma obra de espiritualidade muito em voga nos séculos 12 e 13, o *Speculum Virginum* (Espelho das virgens) compara os frutos da virgindade, da viuvez e do casamento. Uma miniatura célebre ilustra a comparação: as mulheres casadas recolhem apenas trinta vezes a semente (um número já mítico na Idade Média) enquanto as viúvas a recolhem sessenta vezes, e as virgens, cem vezes.⁴¹ Mas mais do que formar categorias intersociais, as virgens tendem sobretudo a se confundir com as monjas, e as viúvas, com o bando de pobres, neste tempo em que a falta de um homem ganha-pão fazia cair na miséria a maior parte das mulheres que não podiam ou não queriam voltar a casar.

Mais vivas devem ter sido as classes etárias. Não as que os clérigos transpunham nas categorias teóricas e literárias das idades da vida,⁴² mas as que estavam integradas às tradições concretas características das civilizações tradicionais, das sociedades militares e sociedades camponesas. Entre as classes etárias, uma representava em particular uma realidade estruturada e eficaz: a classe dos jovens, aquela que, nas sociedades primitivas, corresponde ao grupo dos adolescentes que já passaram pela iniciação. E era bem por uma aprendizagem e por uma iniciação que os jovens da Idade Média passavam. Mas ainda aqui as estruturas sociais se mostram, enquadrando esta estratificação de outra natureza. Entre os guerreiros e os camponeses, as duas classes de jovens são distintas. Numa, a aprendizagem era a das armas, do combate feudal que se encerrava pela iniciação do adubamento – com o qual entrava-se na classe, a cavalaria. Noutra, era o ciclo ctoniano das festas folclóricas da primavera, que, de São Jorge (23 de abril) a São João (24 de junho), confiavam

⁴¹ Ver página 336. (N.A.)

⁴² Divisões da história ou da vida humana que forneciam quadros objetivos (infância, juventude, maturidade, velhice) a uma psicologia e a uma moral individuais e/ou sociais. (N.T.)

aos jovens da aldeia ritos destinados a assegurar a prosperidade econômica da comunidade – ritos muitas vezes constituídos por cavalgadas ou realizados a cavalo (podem ser encontrados no ciclo iconográfico dos trabalhos dos meses, em abril ou em maio) e que se encerravam com a prova do salto por cima das fogueiras de São João. Aqui ainda a cidade muitas vezes provocou a ruptura destas tradições e solidariedades que lhe serviam de base. Ficavam entretanto resíduos, como a iniciação dos jovens escolares e estudantes (os calouros), destinada a fazer-lhes perder o caráter selvagem, camponês (haverá uma relação entre o Jacques, que na França do fim da Idade Média designava o camponês, e o nome *Zak* – *Jak* –, dado na Polónia aos novos universitários?), como a dos jovens aprendizes nas corporações e mais particularmente da Grande Volta que deviam realizar, e ainda a iniciação a que os jovens estudantes de direito deviam se submeter nas *basoches*.⁴³

Em contrapartida, parece que a classe dos velhos – os “anciãos” das sociedades tradicionais – não desempenhou papel importante na Cristandade medieval, sociedade de gente que morria cedo, de guerreiros e camponeses que só tinham valor quando estavam em seu pleno vigor físico, de clérigos dirigidos por bispos e papas que, abstraindo os casos escandalosos de adolescentes no século 10º – João XI subiu ao trono de São Pedro em 931 com 21 anos e João XII, em 954, com 16 anos – eram muitas vezes eleitos jovens (em 1198 Inocêncio III tinha cerca de 35 anos). A sociedade medieval ignorou a gerontocracia. Quando muito, sua sensibilidade pode ter sido tocada pelos grandes velhos de barba branca – como se pode ver nos pórticos das Igrejas os velhos do Apocalipse e os profetas na literatura, à imagem de Carlos Magno “da barba coberta de neve”, e tal qual imaginou e figurou os eremitas, patriarcas de impressionante longevidade.⁴⁴

⁴³ Trata-se aqui da *Confrérie des Basoches*, criada em 1303 na França, composta por legistas, advogados, conselheiros e procuradores do parlamento de Paris e da Câmara de Contas. (N.T.)

⁴⁴ Rolf Šprandel realiza em Würzburg uma pesquisa sobre as atitudes em relação à idade na Idade Média. (N.A.)

CENTROS SOCIAIS: IGREJAS, CASTELOS, MOINHOS, TAVERNAS

Convém também considerar a importância das relações sociais que existiam em certos centros da vida social, em ligação mais ou menos estreita com a estrutura das classes sociais e a diversidade dos gêneros de vida.

O primeiro destes centros era animado pelo clero: a igreja, centro da vida paroquial. Na Idade Média a igreja não foi apenas um foco de vida espiritual comum – muito importante, aliás, pois em torno de temas de propaganda da Igreja formavam-se mentalidades e sensibilidades –, mas também um lugar de assembléia. Ali se realizavam reuniões, e seus sinos chamavam a comunidade em caso de perigo, notadamente de incêndios. Ali ocorriam conversações, jogos, negócios. Malgrado os esforços do clero e dos concílios visando a limitar seu papel ao de casa de Deus, ela foi por muito tempo um centro social com múltiplas funções, comparável à mesquita muçulmana.

Assim como a sociedade paroquial era um microcosmo organizado pela Igreja, a sociedade castrense era a célula social formada pelos senhores no castelo. Ela agrupava os filhos jovens dos vassallos enviados para servir o senhor e para realizar o aprendizado militar – servindo também de reféns quando necessário –, a domesticidade senhorial e todo o grupo de animadores destinado a proporcionar divertimento e prestígio aos feudais. Posição ambígua a destes menestrelis, *trouvères* e trovadores, obrigados a louvar e enaltecer quem os empregava, sendo estreitamente dependentes do pagamento e dos favores destes senhores; muitas vezes desejosos de vir a ser senhores, o que ocorria algumas vezes – é o caso do *minnesänger* que se torna cavaleiro e recebe suas armas (o famoso manuscrito de Heidelberg, cujas miniaturas representam os *minnesänger* e seus brasões, testemunha esta promoção pela nobre arte da poesia lírica) –, mas também freqüentemente ofendido por sua posição de artista dependente dos caprichos de um guerreiro, intelectual movido por ideais opostos aos da casta feudal, pronto a se fazer acusador de seus senhores. As produções literárias e artísticas do meio castrense constituem muitas vezes um testemunho mais ou menos camuflado de oposição à sociedade feudal.

Os meios populares têm outros centros de reunião. No campo, o moinho, onde o camponês devia levar seu trigo, ficar na fila e esperar por sua fa-

rinha, era um lugar de encontro. Imagino facilmente que as inovações rurais fossem ali muitas vezes comentadas, e a partir dali difundidas, e que as revoltas camponesas tenham sido ali incubadas. Dois fatos nos provam a importância do moinho como centro de aglomeração camponesa. Os estatutos das ordens religiosas do século 12 previam que os monges ali fossem esmolar. As prostitutas andavam em suas imediações, a ponto de São Bernardo, disposto a pôr a moral antes do interesse econômico, incitar os monges a destruírem estes focos do vício.

Na cidade, os burgueses têm suas praças do mercado, suas salas de reunião, tal qual a da corporação dos mercadores d'água que agrupa os mais importantes comerciantes parisienses e que é chamada justamente de *Parloir aux Bourgeois*.⁴⁵

Tanto na cidade quanto na aldeia, o grande centro social é a taverna. Como se tratava em geral de uma taverna “banal”, pertencente ao senhor, e como o vinho ou a cerveja ali bebidos, na maior parte dos casos, eram fornecidos ou taxados por ele, o senhor favorecia sua freqüentação. O cura, ao contrário, lançava vitupérios contra este antro do vício, onde o jogo de azar e a bebedeira tinha livre curso e que fazia concorrência às reuniões paroquiais, aos sermões, aos ofícios religiosos. Lembremos a taverna cuja barulheira abafava a voz do dominicano que São Luís tentava escutar. A taverna não reunia apenas os homens da aldeia ou do bairro – este outro quadro de solidariedades urbanas que ganhará grande importância ao fim da Idade Média, assim como a rua, onde se agrupam os homens de uma mesma proveniência geográfica ou de um mesmo ofício –, mas desempenhava muitas vezes, na pessoa do taverneiro, o papel de local de crédito, e acolhe os estrangeiros, funcionando também em muitos casos como albergue. Por tudo isto, era um centro essencial da rede de relações. Ali se propagavam as notícias, portadoras de realidades longínquas, as lendas e os mitos. Ali, as conversas formavam mentalidades. E como a bebida aquece os espíritos, a taverna contribuía poderosamente para dar à sociedade medieval aquele tom apaixonado, aquelas bebedeiras que lhe faziam fermentar e explodir a violência interior.

45 *Parlatório dos Burgueses*. (N.T.)

HERESIA E LUTA DE CLASSES

Tem-se por vezes sustentado que a fé religiosa forneceu a certas revoltas sociais o cimento e o ideal dos quais suas reivindicações materiais tinham necessidade. A forma suprema dos movimentos revolucionários teria sido a heresia. Não há dúvida de que as heresias medievais tenham sido adotadas, mais ou menos conscientemente, por categorias sociais descontentes de sua sorte. Mesmo no caso da participação ativa da nobreza meridional ao lado dos hereges na primeira fase da Cruzada Albigense,⁴⁶ é possível sublinhar a importância de suas reclamações em relação à Igreja que, ao ampliar as proibições do casamento por consanguinidade, favorecia o parcelamento dos domínios da aristocracia laica, os quais caíam mais facilmente em suas mãos. É certo sobretudo que muitos movimentos heréticos, ao condenar a sociedade terrena e especialmente a Igreja, continham em si um poderoso fermento revolucionário.

Isto vale para o catarismo, para a ideologia mais difundida do joaquimismo,⁴⁷ para os vários milenarismos cujos aspectos subversivos já foram sublinhados. Mas as heresias uniram coalizões sociais heterogêneas no interior das quais as divergências de classe enfraqueciam a eficácia do movimento. Poder-se-ia distinguir no catarismo – pelo menos sob sua forma albigense⁴⁸ – uma fase nobiliária, em que a aristocracia conduz o jogo; uma fase burguesa, em que mercadores, notários e notáveis da cidade dominam o movimento, abandonado pela nobreza após a cruzada e o Tratado de Paris; e ao fim do século 13, com seqüelas de aspectos mais abertamente democráticos em que artesãos dos burgos, montanhese e pastores pirenaicos permanecem quase sozinhos na luta.

Mas, principalmente, as palavras de ordem propriamente religiosas das heresias acabaram por esvaziar o conteúdo social destes movimentos. Seu pro-

46 A primeira fase da Cruzada Albigense ocorreu entre 1209 e 1226, quando foi chefiada por Simão de Montfort (1209-1218) e Amauri de Montfort (1218-1224). (N.T.)

47 Movimento de idéias inspirado nos escritos do monge calabrês Joaquim de Fiore. (N.T.)

48 Isto é, tal qual se mostrou na cidade de Albi e demais comunidades do Languedoc. (N.T.)

grama revolucionário degenerava em anarquia milenarista, as soluções terrenas sendo substituídas por utopias. O niilismo que atacava o trabalho, condenado mais do que ninguém pelos hereges – os perfeitos cátaros não deviam trabalhar –, paralisava a eficácia social das revoltas colocadas sob o signo da religião. As heresias foram as formas mais agudas de alienação ideológica.

OS EXCLUÍDOS: HERÉTICOS, LEPROSOS, JUDEUS, FEITICEIROS, SODOMITAS, DOENTES, ESTRANGEIROS, DESCLASSIFICADOS

Mas as heresias eram perigosas para a Igreja e para a ordem feudal. Os hereges foram perseguidos e lançados aos espaços de exclusão da sociedade, que foram cada vez mais bem delimitados no decorrer dos séculos 12 e 13, sob o impulso da Igreja. Sob a influência dos canonistas, no momento em que a Inquisição era instalada, a heresia passou a ser definida como um crime de lesa-majestade, como um atentado ao “bem público da Igreja”, à “boa ordem da sociedade cristã”. Assim fez Huguccio, o mais importante decretista deste momento decisivo, em sua *Summa* (cerca de 1188).

Com os hereges estão Judeus (o IV Concílio de Latrão de 1215 lhes impõe o uso de um sinal distintivo: a *rouelle*⁴⁹), e os leprosos (os leprosários multiplicam-se após o III Concílio de Latrão de 1179), que são colocados no *index*,⁵⁰ encerrados, perseguidos.

No entanto este tempo foi também aquele em que certas categorias de párias foram enfim acolhidas na sociedade cristã. A Alta Idade Média multiplicara os ofícios suspeitos. A barbarização permitiu o reaparecimento de tabus atávicos: o tabu do sangue, que pesava contra os açougueiros, carrascos, cirurgiões e até contra soldados; o tabu da impureza, da sujeira que atingia pi-

49 Os termos *roelle*, *rouelle* ou *rotela* designavam uma roda de feltro amarela costurada nas roupas dos judeus junto ao peito ou ao ombro. (N.T.)

50 Referência ao *index librorum prohibitorum*, catálogo dos livros condenados pela Igreja católica criado a partir do pontificado do papa Paulo IV. Aqui, o vocábulo é utilizado com o sentido geral de “lista negra”. (N.T.)

socios, tintureiros, cozinheiros, lavadores (no início do século 13, Jean de Garlande lembra a aversão das mulheres pelos trabalhadores têxteis com "unhas azuis" que, junto com os açougueiros, terão papel importante nas revoltas do século 14); tabu do dinheiro, que, como se viu, corresponde à atitude de uma sociedade na qual predomina a economia natural. Aqui, os invasores germânicos juntavam o desprezo do guerreiro pelos trabalhadores à desconfiança do cristianismo para com as atividades seculares – proibidas aos clérigos, e, com isto, carregadas com um peso de opróbrio que recaía sobre os leigos que as exerciam.

Entretanto, sob a pressão da evolução econômica e social que provoca a divisão do trabalho, a promoção dos ofícios, a justificação de Marta diante de Maria, da vida ativa que honrosamente se equipara com a vida contemplativa nos pórticos das catedrais góticas, tudo isto fez com que o número de ocupações ilícitas ou desprezadas se reduzisse quase a zero. No século 13, o franciscano Berthold de Regensburg coloca todos os "estados do mundo" na "família de Cristo", com exceção dos judeus, jograis e vagabundos, que formam a "família do Diabo".

Mas esta Cristandade, que integrou a sociedade nova nascida do progresso dos séculos 11 e 12, que atingira sua "fronteira", nem por isto era menos impiedosa em relação àqueles que não queriam juntar-se à ordem estabelecida ou àqueles que ela não queria admitir nesta ordem. Sua atitude resta, aliás, ambígua em relação a estes párias. Parece detestá-los e admirá-los ao mesmo tempo, receando-os com um misto de atração e medo. Mantém-nos a distância, mas fixa esta distância muito curta para tê-los ao seu alcance. Aquilo que chama de sua caridade em relação a eles tem algo da atitude do gato em relação ao rato. Assim, os leprosários deviam estar situados a distância "de uma pedrada da cidade" para que a "caridade fraternal" pudesse ser exercida aos leprosos. A sociedade medieval tem necessidade destes párias, postos à margem porque perigosos, mas visíveis porque ela forja, pelos cuidados que lhes proporciona, a sua boa consciência e, mais ainda, projeta e fixa magicamente neles todos os males que quer ver longe de si. Por exemplo, leprosos – no mundo e fora do mundo – como aqueles a quem o rei Marcos entregou Isolda, culpada, na terrível cena descrita por Bérout, que o terno e cortês Thomas recusou-se a narrar:

"Ora, cem leprosos, deformados, com a carne roída e toda esbranquiçada, que tinham acorrido apoiados em suas muletas e ao som das matracas, apertavam-se diante da fogueira e, sob suas pálpebras inchadas, seus olhos sanguinolentos gozavam o espetáculo.

Ivan, o mais repelente dos doentes, gritou ao rei com voz aguda: Sire, se queres atirar tua mulher neste braseiro, é boa justiça, mas muito breve. Este grande fogo a queimará muito rapidamente, e logo o grande vento terá espalhado suas cinzas. E quando a chama se apagar, seu sofrimento terá terminado. Queres que te ensine pior castigo, de modo que ela viva, mas em grande desonra e sempre desejando a morte? Queres, rei?

O rei respondeu:

– Sim, que viva, mas em grande desonra e pior que a morte. Muito amarei quem me ensinar um tal suplício.

– Sire, direi então rapidamente meu pensamento. Vê, tenho comigo cem companheiros. Dá-nos Isolda, e que ela pertença a todos nós! A doença excita nosso desejo. Entregue-a aos teus leprosos. Jamais nenhuma dama terá fim pior. Vê, nossos farrapos estão colados às nossas feridas. Ela que, perto de ti, se comprazia com ricos tecidos forrados de pele, com jóias, com salas cobertas de mármore, ela que sentia prazer com bons vinhos, honrarias, com alegrias, quando vir a corte dos leprosos, quando entrar em nossos casebres e dormir conosco, então Isolda a Bela, a Loura, reconhecerá seu pecado e sentirá falta desta bela fogueira de espinhos!

O rei ouviu, levanta-se e permanece imóvel por bastante tempo. Por fim, corre para a rainha e pega-a pela mão. Ela grita: "Por piedade, sire, antes queimai-me, queimai-me".

O rei levanta-a, Ivan toma-a e os cem doentes apertam-se em torno dela. Ao ouvi-los gritar e guinchar, todos os corações enchem-se de piedade; mas Ivan está contente; Isolda se vai, levada por ele. O horrível cortejo desce para fora da cidade...

Levada por seu novo ideal de trabalho, a Cristandade chega mesmo a expulsar os ociosos – voluntários ou forçados. Ela lança nas estradas este monte de enfermos, de doentes e desempregados que vão se juntar ao grande grupo dos vagabundos. Trata todos estes infelizes, que identifica com Cristo, como trata o próprio Cristo, isto é, com um misto de fascínio e temor. É sintomático que Francisco de Assis, que verdadeiramente quis viver como Cris-

to, tenha não somente se juntado aos párias mas tenha querido ser um deles. Apresentava-se como pobre, estrangeiro, como um jogral – “o jogral de Deus”, como chamava a si mesmo. Como não havia de fazer escândalo?

Com os judeus, os cristãos entretiveram ao longo de toda a Idade Média um diálogo, entrecortado por perseguições e massacres. O Judeu usurário, isto é, o insubstituível emprestador, era odiado mas necessário e útil. Judeus e cristãos debatiam sobretudo em torno da Bíblia. As conferências públicas e reuniões privadas entre padres e rabinos foram incessantes. Em fins do século 11, Gilbert Crispin, abade de Westminster, relata numa obra de sucesso sua controvérsia teológica com um judeu vindo de Mayence. Na metade do século 12, André de Saint-Victor, preocupado em renovar a exegese bíblica, consultava os rabinos. São Luís conta a Joinville uma discussão entre clérigos e Judeus no mosteiro de Cluny. É verdade que desaprovava tais reuniões. “O rei acrescentou: Mas ninguém, se não for bom clérigo, deve disputar com eles; quanto aos laicos, quando ouvirem alguém falar mal da lei cristã, devem defendê-la enfiando-lhe a espada no ventre tanto quanto ela possa entrar”.

Certos príncipes, abades, papas e sobretudo os imperadores alemães, protegiam os judeus. Mas desde o fim do século 11 o antijudaísmo cresceu muito e no século 13 se transformará em anti-semitismo. Com a I Cruzada, as perseguições recrudesceram. Assim em Worms e em Mayence. Os *Anais Saxões* relatam: “O inimigo do gênero humano não tardou a semear o joio ao lado do trigo, a inspirar falsos profetas, a misturar falsos irmãos e mulheres desavergonhadas ao exército de Cristo. Por sua hipocrisia, por suas mentiras, por suas ímpias corrupções eles perturbaram o exército do Senhor... Pensavam ser bom vingar Cristo nos pagãos e Judeus. Eis por que mataram noventa e sete judeus na cidade de Mayence, sem poupar as mulheres e as crianças.... Dava pena ver as várias e grandes pilhas de cadáveres retiradas em carroças da cidade de Mayence”.

Com a II Cruzada, aparece em 1146 a primeira acusação de assassinato ritual, isto é, do assassinato de uma criança cristã cujo sangue seria juntado ao pão ázimo, e de profanação da hóstia – crime ainda maior aos olhos da Igreja porque será considerado um deícidio. Daí em diante as falsas acusações não deixarão de vir a fornecer bodes expiatórios aos cristãos em tempo de descontentamento ou de calamidade. Por ocasião da Peste Negra de 1348, em várias localidades os judeus, acusados de envenenar os poços, serão massacra-

dos. Mas o grande motivo da exclusão dos judeus foi a evolução econômica e a dupla formação do mundo feudal e do mundo urbano. Os judeus não podiam ser admitidos nos sistemas sociais daí resultantes – vassalagem e comunas. Não se podia prestar homenagem a um judeu, ou prestar juramento com um judeu. Encontravam-se assim pouco a pouco excluídos da posse e mesmo da concessão da terra, assim como dos ofícios – inclusive o mercantil. Restavam-lhes as formas marginais ou ilícitas do comércio e da usura.

Contudo, será preciso esperar o Concílio de Trento e a Contra-Reforma para a Igreja instituir e promover o *Ghetto*.⁵¹ No tempo da grande recessão do século 17 e do absolutismo monárquico é que se instaurará o “grande encarceramento” cuja história, no que concerne aos loucos, foi feita por Michel Foucault. Loucos tratados também com ambigüidade pela Idade Média. Serão tratados às vezes como quase inspirados, e o bufão do senhor, que será o bobo da corte do rei, torna-se um conselheiro. Nesta sociedade camponesa, o tolo da aldeia é um fetiche para a comunidade. No *Jeu de la feuillée*, é o *dervés*, o jovem camponês louco, quem dá a moral da história. É possível mesmo ver um certo esforço para distinguir diversas categorias de loucos: os “furiosos” e os “frenéticos” que são doentes que se podia tentar tratar ou, mais frequentemente, encerrar em hospitais especiais – o primeiro deles tendo sido o Hospital de Belém, ou Bedlam, em Londres; os “melancólicos”, cuja esquisitice talvez fosse também física, ligada aos maus humores, mas que necessitavam mais de padre que de médico; enfim, a grande massa de possuídos que só o exorcismo podia livrar de seu perigoso hóspede.

Muitos destes possuídos eram facilmente confundidos com feiticeiros. Mas nossa Idade Média não foi a grande época da feitiçaria, que ocorrerá nos séculos 14-18. Situados entre os heréticos e os possuídos, parece ter sido difícil encontrar um lugar para os feiticeiros. Dir-se-á que são os herdeiros, cada vez mais raros, dos feiticeiros pagãos, dos adivinhos campesinos que os penitenciais da Alta Idade Média perseguiram durante a evangelização rural. Estes penitenciais é que inspiraram a elaboração do *Canon* de Reginon de Prum (por volta de 900) e o *Decretum* de Buchard de Worms (por volta de 1010). Aí

51 Originalmente, *Ghetto* era a designação da área na qual os judeus foram confinados em 1516, por decisão do senado veneziano. (N.T.)

se pode ver as estriges e lârnias, que eram vampiros, e os lobisomens (que, como diz Buchard, em alemão são chamados de *Werenwulf*, o que acentua o caráter popular destas crenças e das figuras a elas relacionadas). Mundo selvagem da campanha, no qual a Igreja tem um domínio limitado e adentrava com prudência. Ela não aceitou que um lobisomen viesse velar a cabeça de São Edmundo, o rei anglo-saxão decapitado pelos vikings?

Mas a partir do século 13, apoiando-se no renascimento do direito romano, a razão de Estado lançou a caça aos feiticeiros. Não causa surpresa que os soberanos mais "estatistas" tenham-se entregado particularmente a isto.

Os papas, que viam os feiticeiros e os heréticos como fautores do crime de lesa-majestade, agitadores da ordem cristã, estiveram entre os primeiros a persegui-los. Desde 1270 um manual para inquisidores, a *Summa de officio Inquisitionis*, consagra um capítulo especial aos "augures e idólatras" culpados de organizar o "culto dos demônios".

Seguindo Azon de Bolonha que, em sua *Summa super codicem* (cerca de 1220), declara os *malefici* passíveis da pena capital, Frederico II perseguiu os feiticeiros, e em 1232 o doge⁵² Jacopo Tiepolo editou um estatuto contra eles.

Mas o mais encarniçado a destruí-los, o que mais constantemente invocou a feitiçaria contra seus inimigos foi Filipe o Belo, cujo reinado assistiu a um certo número de processos em que a razão de Estado moderna apareceu sob as suas formas mais monstruosas: intimidação dos acusados, extração de confissão por todos os meios e, principalmente, o método do amálgama, pelo qual os acusados eram inculcados de todos os crimes: rebelião contra o príncipe, impiedade, feitiçaria, devassidão e, mais particularmente, sodomia.

A história da sodomia medieval vem sendo esboçada. Nos séculos 11-12, vêem-se os poetas cantar à antiga elogios amorosos aos jovens rapazes, e os textos monásticos deixam de tempos em tempos entrever que o meio masculino clerical não deve ter sido insensível ao amor socrático. A Idade Média parece ter sido indulgente para com uma verdadeira "gay society". Mas no século 13 pode-se ver, herança dos tabus sexuais judeus, e em completa oposição com a ética greco-romana, a sodomia ser incessantemente denunciada

52 Nome dado ao mais alto magistrado encarregado da administração das cidades de Gênova e Veneza. (N.T.)

como o mais abominável de todos os crimes e, através de um aristotelismo curiosamente chamado a intervir, o "pecado contra-natura" é colocado no topo da hierarquia dos vícios. Não obstante, tal qual para os bastardos, desprezados quando eram de baixa extração, e tratados como legítimos nas famílias principescas, os homossexuais de alta condição (tais quais os reis ingleses Guilherme o Ruivo e Eduardo II) nunca foram incomodados. Parece, aliás, que embora os julgamentos tenham sido cada vez mais severos, na prática a repressão à homossexualidade não foi muito rigorosa.

A sodomia foi, em todo caso, uma das principais acusações contra os Templários, as mais célebres vítimas do mais famoso processo preparado por Filipe o Belo e seus conselheiros. A leitura do processo dos Templários deixa claro que o rei da França e seu círculo tinham no princípio do século 14 montado um sistema de repressão que nada fica a dever aos casos de maior ressonância de nossa época.

Processos semelhantes foram montados notadamente contra Guichard, bispo de Troyes, acusado de tentar matar a rainha e outras pessoas da corte de Filipe o Belo, por meio de malefícios numa estatueta de cera, com a ajuda de uma feiticeira; e contra o papa Bonifácio VIII, que tinha discretamente se livrado de Celestino V, seu malfadado predecessor.

O encerramento dos leprosos se produz também nesta época, mas a conjuntura da lepra, por razões sem dúvida biológicas, difere daquela da feitiçaria. Embora não tenha desaparecido, a lepra recuou consideravelmente no Ocidente a partir do século 14. Seu apogeu data dos séculos 12 e 13. Os leprosários multiplicaram-se então (a toponímia conservou deles a lembrança: na França, por exemplo, as gafarias, os subúrbios batizados de *La Madeleine*, os vilarejos e aldeias lembrando o termo *mésel*, que era um sinônimo para leproso, etc.). Luís VIII deixou em testamento cem soldos para cada um dos dois mil leprosários do reino da França. Autorizando a construção de capelas e cemitérios no interior das gafarias, o III Concílio de Latrão de 1179 contribuirá para fazer delas mundos fechados, de onde os gafos só podiam sair agitando matracas, assim como os judeus portando a *rouelle*, para se manterem separados dos bons cristãos. Entretanto o ritual de "separação" dos leprosos, que se generalizará nos séculos 16-17, por meio de uma cerimônia em que o bispo, com gestos simbólicos, desligava o leproso da sociedade, fazendo dele um morto para o mundo (por vezes devia descer a uma cova), era ainda raro na

Idade Média. Isto não era verdadeiro nem mesmo do ponto de vista jurídico, pois o leproso conservava os direitos das pessoas sãs – exceto na Normandia e no Beauvaisis.

Mas um número considerável de “senões” pesava sobre eles, e acabaram também eleitos como bodes expiatórios em tempo de calamidade. Após a grande fome de 1315-1318, judeus e leprosos foram perseguidos em toda a França, sendo considerados suspeitos de envenenar poços e fontes. Filipe V, digno filho de Filipe o Belo, mandou instruir processos contra os leprosos em toda a França e muitos foram queimados depois de confissões arrancadas sob tortura.

Tanto quanto os bastardos e pederastas nobres, os gafos ilustres não eram incomodados. Podiam continuar a exercer suas funções e viver entre as pessoas saudáveis. Como Balduino IV, rei de Jerusalém; Raul, conde de Vermandois; e Ricardo II, o terrível abade de Saint-Albans que mandou pavimentar seu parlatório com os moinhos tomados dos camponeses.

Os doentes, sobretudo os aleijados e estropiados, eram também excluídos. Neste mundo em que a doença e a deficiência física eram tidas por sinais exteriores do pecado, os que delas sofressem eram malditos para Deus, e, assim, malditos para os homens. A Igreja acolhia provisoriamente alguns e alimentava esporadicamente outros – nos dias de festa. Os demais tinham como único recurso a mendicância e a errância. Na Idade Média, pobre, doente e vagabundo eram quase sinônimos, os hospitais situando-se muitas vezes perto de pontes e cruzamentos, pontos de passagem obrigatórios dos errantes. Relatando a atitude dos cristãos por ocasião da Peste Negra de 1348, Guy de Chauliac conta que em certos lugares os judeus eram acusados do flagelo, sendo massacrados, e noutros os pobres e estropiados (*pauperes et truncati*) eram escorraçados. A Igreja recusava-se a ordenar os aleijados como padres. Ainda em 1346, por exemplo, ao fundar em Paris o Collège de L'Ave Maria, Jean de Hubant excluiu da lista de candidatos a bolsistas os adolescentes que mostrassem “deformidade corporal”.

Mas o excluído por excelência da sociedade medieval era o estrangeiro. Sociedade primitiva e fechada, a Cristandade medieval rejeitava o intruso que não pertencia às comunidades conhecidas, vendo-o como portador do desconhecido e da inquietação. O estrangeiro era motivo de preocupação para São Luís que, no capítulo “Do homem estranho”, de seus *Établissements*, o define como um “homem desconhecido na terra”. Num estatuto de Goslar de 1219,

“histriões, jograis e estrangeiros” são colocados no mesmo saco. O estrangeiro é aquele que não é um fiel, um súdito, aquele que não jurou obediência, aquele que, na sociedade feudal, é considerado um “sem aval”⁵³.

E assim a Cristandade medieval fixava certos de seus abcessos. Longe de escondê-los, as cidades e o arrabalde rural em torno dos castelos exibiam seus instrumentos de repressão: o patíbulo, na estrada principal à saída da cidade, ou junto ao castelo; o pelourinho no mercado, no pátio ou diante da igreja; e, principalmente, a prisão, cujo controle era um sinal do supremo poder judicial, da alta justiça, da condição social mais elevada. Nada a estranhar se a iconografia medieval, nas ilustrações da Bíblia, nas histórias de mártires e santos, tenha representado com predileção as prisões. Havia nisso algo da realidade, da ameaça e do pesadelo sempre presentes no mundo medieval.

Os que não podia enquadrar ou prender, a sociedade medieval lançava nos caminhos. Misturados aos peregrinos e mercadores, doentes e vagabundos erravam, isolados, em grupos, em filas. Os mais válidos e os mais enraivecidos iriam engrossar as hordas de bandidos nos bosques.

53 No original, “sans aveu”. (N.T.)

MENTALIDADES, SENSIBILIDADES, ATITUDES (SÉCULOS 10^o-13)

O SENTIMENTO DE INSEGURANÇA

O que domina a mentalidade e a sensibilidade dos homens da Idade Média e o que determina o essencial de suas atitudes é o sentimento de insegurança. Insegurança material e moral às quais, segundo a Igreja, não havia senão um remédio: apoiar-se na solidariedade do grupo, nas comunidades de que se fazia parte, evitar a ruptura pela ambição ou o enfraquecimento desta solidariedade. Insegurança fundamental que é a da vida futura na eternidade, que não é assegurada a ninguém e que nem as boas obras e nem a boa conduta garantem totalmente. Com certa ajuda do Diabo, os riscos da danação eram tão grandes e as chances de salvação tão pequenas que forçosamente o medo prevalecia sobre a esperança. No século 13, o pregador franciscano Berthold de Regensburg, ignorando a idéia nova do purgatório, dá como 100.000 por 1 as chances da danação, e a imagem habitual para avaliar a proporção entre eleitos e danados é a do pequeno grupo reunido por Noé e os seus ante a toda a humanidade destruída pelo Dilúvio. As calamidades naturais eram para os homens da Idade Média a imagem e a medida das realidades espirituais, e há fundamento para o historiador dizer que o rendimento da vida moral parecia à humanidade medieval tão fraco quanto o rendimento agrícola. Assim, as mentalidades, sensibilidades e atitudes eram ordenadas pela necessidade de segurança.

O RECURSO À ANTIGÜIDADE: AS AUTORIDADES

Em primeiro lugar, apoiar-se no passado, nos predecessores. Da mesma maneira como o Antigo Testamento prefigura e fundamenta o Novo, os antigos justificam os modernos. Daquilo que pode avançar, só é seguro o que tem uma garantia no passado. Entre as garantias, nenhuma era mais privilegiada do que a das autoridades. Foi evidentemente na teologia, a ciência suprema, que o uso das autoridades encontrou seu coroamento e, fundamentando toda a vida espiritual e intelectual, foi submetida à mais estreita regulamentação. A autoridade suprema estava nas Escrituras, a qual se juntava a autoridade dos Pais da Igreja. Mas esta autoridade geral materializava-se em citações que na prática se tornavam opiniões “autênticas” e finalmente tornavam-se elas próprias “autoridades”. Tais autoridades, sendo em geral difíceis e obscuras, eram esclarecidas por glosas que deviam elas próprias provir de um “autor autêntico”. Frequentemente as glosas substituíam o texto original. De todos os florilégios que veiculavam os dados da atividade intelectual da Idade Média, as antologias de glosas eram as mais consultadas e as mais roubadas. O saber era um mosaico de citações, ou “flores”, que no século 13 recebe o nome de “sentenças”. As sumas de sentenças são compilações de autoridades.

As autoridades sem dúvida eram evocadas por seus utilizadores numa medida em que não impedissem as opiniões pessoais. Numa frase que se tornará proverbial, Alain de Lille declara que “a autoridade tem um nariz de cera que pode ser deformado em todos os sentidos”. Sem dúvida também os intelectuais da Idade Média acolheram como autoridades autores inesperados: os filósofos pagãos e árabes. Alain de Lille afirma ainda que era necessário recorrer à autoridade dos filósofos “gentios” para fazer envergonhar os cristãos. No século 12, os árabes estarão a tal ponto na moda que Adelardo de Bath confessará maliciosamente ter atribuído aos árabes muitas idéias pessoais para que fossem melhor admitidas por seus leitores, o que, sublinhemos, deve nos tornar prudentes quanto à exagerada influência dos árabes sobre o pensamento cristão medieval. Algumas vezes a referência aos árabes não foi mais do que um sacrifício à moda, a máscara publicitária de um pensamento original. Daí tem-se que a referência ao passado era algo quase obrigatório na Idade Média, sendo a inovação um pecado. A Igreja apressa-se a condenar as *novitates*, que o francês antigo chama de “*novelletés*”. É o caso do progresso técnico, do pro-

gresso intelectual. As invenções são imorais. O mais grave é que o respeitável “argumento da tradição”, do qual se compreende o valor quando se trata “de um consenso de testemunhas vindo depor unanimemente ao longo dos séculos”, muitas vezes foi objeto de uma prática contestável. Escreve o padre Chenu: “Na maior parte dos casos, evoca-se um autor ou utiliza-se um texto fora de seu tempo e espaço, sem preocupação com o esclarecimento do assunto”.

O peso das autoridades antigas não oprime apenas o domínio intelectual. Ele se faz sentir em todos os setores da vida. Era, aliás, a marca de uma sociedade tradicional e camponesa, onde a verdade era o segredo transmitido de geração em geração, legado por um “sábio” àquele considerado digno desta herança, divulgado mais pelo dito do que pelo escrito. Um monge anotou num manuscrito de Ademar de Chabannes esta continuidade que assegurava o valor de uma cultura transmitida pela tradição: “O monge Teodoro e o abade Adriano ensinaram a Adelmo a arte da gramática, Adelmo instruiu Beda, Beda instruiu Alcuíno através de Egberto, Alcuíno instruiu Rabano e Smaragde, e este a Teodulfo; depois do qual vieram Heiric, Hucbald, Remígio, este com muitos discípulos”.

As autoridades regiam também a vida moral. A ética medieval era ensinada e pregada em meio a anedotas estereotipadas que ilustravam uma lição e eram incansavelmente retomadas por moralistas e pregadores. Estas miscelâneas de *exempla* fecham a cadeia monótona da literatura moral medieval. Numa primeira leitura, tais anedotas edificantes podem divertir, e no princípio baseavam-se muitas vezes num fato da vida real; cem vezes repetidas, revelam esta técnica da repetição que é a melhor tradução na vida intelectual e espiritual desta vontade de abolição do tempo e da mudança, desta força de inércia que parece ter absorvido grande parte da energia mental dos homens da Idade Média. Eis um *exemplum*, entre outros, do qual Astrik L. Gabriel revelou a formação: a anedota do estudante inconstante, do “filho da inconstância” que comete o grande pecado de querer mudar de estado. O *exemplum* aparece num tratado escrito entre 1230 e 1240 por um clérigo inglês, o *De disciplina scolarium*, que, bem entendido, começa por atribuí-lo a uma autoridade das mais incontestáveis, o próprio Boécio. Depois, mais ou menos embelezada, com diversas variantes, a história deste estudante que passa pela clerezia, pelo comércio, agricultura, cavalaria, direito, pelo casamento, pela astronomia – pretexto para satirizar os “estados do mundo” – encontra-se por todo lugar. Assim, aparece de maneira mordaz em certas tradu-

ções em francês do século 14 da *Consolação da Filosofia* de Boécio, na qual os tradutores o inserem na boa-fé do autor do *exemplum*. Mas aparece também em inúmeros *fabliaux* consagrados aos “estados do mundo”. E ainda em diversos comentários, seja de Boécio, seja do *De disciplina scolariūm*. Os louros ficam em definitivo com o dominicano inglês Nicolas Trivet, morto em torno de 1328, que retomou a anedota nos comentários que fez a respeito daquelas duas obras e que nos transmite talvez o verdadeiro sentido da história ao citar o provérbio popular *Non fit hirsutus lapis per loca volutus* (Pedra que rola não cria limo). Com os provérbios, sobre os quais se aguarda ainda o estudo fundamental que nos permitirá chegar ao fundo mesmo da mentalidade, pode-se atingir o nível fundamental da cultura folclórica. Nesta sociedade camponesa tradicional, o provérbio desempenha um papel capital. Mas em que medida era uma elaboração erudita de um saber terra-a-terra, ou, pelo contrário, o eco popular de uma propaganda das classes dominantes?

Como é natural, o peso do passado ganha toda sua força no enquadramento essencial da sociedade medieval, o das estruturas feudais.

Com efeito, o que fundamenta o direito e a prática feudais é o costume. Os juristas o definem como “um uso jurídico nascido da repetição de atos públicos e pacíficos que durante um longo lapso de tempo não recebem nenhuma contestação”. Nesta definição clássica de François Olivier-Martin, uma palavra causa perplexidade: “pacíficos”, porque o costume não é senão o direito estabelecido por uma força que soube fazer calar suficientemente por muito tempo as contestações. Pode-se avaliar o alcance revolucionário da famosa frase de Gregório VII: “O Senhor não disse: meu nome é Costume”. Mas muito tempo depois do papa reformador, o costume regia a sociedade. Encontrava-se ancorado na imemorialidade. Era o que se situava no mais remoto da memória coletiva. Na época feudal, a prova de verdade era a existência “por toda a eternidade”. No conflito que em 1152 opôs os servos aos cônegos do Capítulo de Notre Dame de Paris em Orly, vê-se, por exemplo, como as partes procedem para provar seu direito. Aos camponeses que pretendiam não dever pagar a talha ao Capítulo, os cônegos respondem procedendo a uma consulta a pessoas bem informadas e que podem ser interrogadas *de fama*¹ so-

1 No mundo medieval, o vocábulo *fama* indicava o juízo moral positivo que a coletividade manifestava por um indivíduo, sua credibilidade – algo importante numa sociedade alicerçada em relações pessoais. (N.T.)

bre o que diz a tradição. Deste modo, foi consultado um dos homens mais velhos da região, um certo Simão, que era *maire*² de Corbreuse e que tinha mais de setenta anos, “velho e doente”. Ele declara que, segundo a *fama*, o Capítulo podia talhar³ seus homens e que o fazia *a tempore a quo non exstat memoria* (desde uma época imemorial). Outra testemunha, o arquidiácono João, antigo cônego, declara ter visto no Capítulo “velhos rolos” onde estava escrito que os cônegos tinham o direito de talhar os homens de Orly e que tinha ouvido dizer pelos mais antigos que o uso existia *a longe retroactis temporibus* (desde a mais alta antiguidade) e que o Capítulo dava fé a estes rolos *sicut adhibetur ancientie scripture* (em consideração à antiguidade dos escritos).

O RECURSO À INTERVENÇÃO DIVINA: MILAGRES E ORDÁLIOS

A prova pela autoridade, quer dizer, a antiguidade comprovada, junta-se a prova pelo milagre. Com efeito, o que levava à adesão dos espíritos da Idade Média não era o que se podia observar e provar por uma lei natural, por um mecanismo regularmente repetido; era, ao contrário, o extraordinário, o sobrenatural ou pelo menos o anormal. A própria ciência tomava por objeto o excepcional, os *mirabilia*, os prodígios. Tremores de terra, cometas, eclipses, eram assuntos dignos de admiração e de estudo. A arte e a ciência da Idade Média abordavam o homem pelo estranho desvio dos monstros.

A prova pelo milagre definia em primeiro lugar os seres extraordinários, os santos. A crença popular e a doutrina da Igreja confluíam neste ponto. A partir do século 12, quando o papado começou a reservar para si a canonização dos santos, até lá em geral designados mais pela *vox populi*,⁴ situou os milagres entre as condições obrigatórias a serem cumpridas pelos candidatos à canonização. No princípio do século 15, quando os processos de canonização foram regulamentados, tais processos deviam obrigatoriamente ter capítulos es-

2 *Chefe da administração municipal*. (N.T.)

3 Isto é, cobrar a talha. (N.T.)

4 *Voz do povo*. (N.T.)

peciais relatando os milagres do candidato, os *capitula miraculorum*. Mas os milagres não se limitavam àqueles que Deus realizava através dos santos.

Eles podiam se produzir na vida de qualquer um ou nos momentos críticos de todos aqueles que, por uma ou por outra razão, mereceram ser beneficiados por estas intervenções sobrenaturais.

Sem dúvida, os beneficiários privilegiados destas manifestações são os heróis. Na canção de gesta de *Girard de Vienne*, vê-se um anjo por fim ao duelo entre Rolando e Olivier. Na *Chanson de Roland*, Deus faz parar o sol, e na *Pèlerinage de Charlemagne*, confere aos valentes a força sobre-humana que lhes permite realizar as proezas que tinham temerariamente prometido cumprir em seus *gabs*.⁵ Mas mesmo as pessoas mais simples podiam ser favorecidas com um milagre e, mais que todos, os grandes pecadores, desde que fossem devotos. A fidelidade para com Deus, para com a Virgem ou para com um santo, tal como a fidelidade do vassalo, podia salvar mais do que uma vida exemplar.

Les Miracles de la Vierge, obra célebre do princípio do século 13 escrita por Gautier de Coincy, mostra-nos a compaixão de Maria com os seus fiéis. Por três dias ela segura com as próprias mãos um ladrão enforcado por seus crimes, mas que sempre a invocava antes de sair para roubar. Ressuscita um monge que se afogara quando voltava da casa da amante, mas que dizia suas *matinas*⁶ no momento em que caiu n'água. Livra secretamente uma abadessa grávida que lhe dedicava uma devoção particular.

Mas a prova por excelência da verdade pelo milagre era o julgamento estabelecido pelo próprio Deus. Uma bela fórmula legitimava um dos mais bárbaros costumes da Idade Média: "Deus está do lado do direito". Para que as chances não fossem muito desiguais no plano terrestre, os mais fracos, e em particular as mulheres, eram autorizados a se fazer representar por um campeão -- havia profissionais, que eram condenados pelos moralistas como os piores mercenários -- que se submetia à prova em seu lugar.

5 Termo intraduzível, que entretanto liga-se ao verbo "gabar". Na literatura medieval, o *gab* designa uma forma grosseira de humor cavaleiresco, expressando a pilhéria, a jactância e a fanfarronice. (N.T.)

6 Orações pronunciadas na hora canônica das matinas. (N.T.)

Aqui ainda, era uma noção formalista do bem que justificava o ordálio.⁷ Assim, na canção de gesta *Ami et Amile*, dos dois amigos idênticos como gêmeos, Ami toma o lugar de Amile, que era culpado, mas triunfa diante de seu adversário porque era inocente da falta.

Segundo a *Chanson de Jérusalem*, na Terra Santa, um clérigo chamado Pedro pretendia que Santo André lhe tinha revelado o local em que estava enterrada a Santa Lança que trespassara o flanco de Cristo na cruz. Nas escavações realizadas foi encontrada uma lança. Para saber se era a autêntica, quer dizer, se o clérigo tinha dito a verdade, ele foi submetido ao ordálio pelo fogo.

O clérigo morreu das queimaduras depois de cinco dias.

Mas considerou-se que ele tinha resistido vitoriosamente à prova e que a lança era autêntica. Tivera suas pernas queimadas porque num primeiro momento duvidara da verdade de sua visão.

E todos lembram-se da prova de Isolda:

"Ela aproximou-se do braseiro, pálida e cambaleante. Todos calaram-se: o ferro estava em brasa. Então, ela pôs seus braços nus nas brasas, pegou a barra de ferro, caminhou nove passos carregando-a e depois, tendo-a largado, estendeu seus braços em cruz com as palmas das mãos abertas. E todos viram que sua carne estava mais sã do que a ameixa da ameixeira. Então, de todos os peitos saiu um grande grito de louvor a Deus".

A MENTALIDADE E A SENSIBILIDADE SIMBÓLICAS

Basta pensar na etimologia da palavra "símbolo" para compreender o lugar ocupado pelo pensamento simbólico não apenas na teologia, literatura e arte, mas na própria utensilagem mental do Ocidente medieval. Entre os gregos, o *symbolon* era um sinal de reconhecimento, representado pelas duas metades de um objeto dividido por duas pessoas. O símbolo representava um contrato. Era a referência a uma unidade perdida, lembrando e nomeando

7 Espécie de justiça imanente, baseada na crença de que a vontade divina se manifestaria no julgamento de indivíduos que se submetessem a provas físicas (combate singular ou duelo judiciário, prova do ferro em brasa ou da água fervente). (N.T.)

uma realidade superior e oculta. No pensamento medieval, “cada objeto material era considerado como a figuração de alguma coisa que lhe corresponderia num plano mais elevado, e tornava-se, deste modo, seu símbolo”. O simbolismo era universal, e pensar era uma perpétua descoberta de significações ocultas, uma constante “hierofania”. Porque o mundo oculto era um mundo sagrado, e o pensamento simbólico não era mais do que a forma elaborada, decantada, no plano dos doutos, do pensamento mágico que impregnava a mentalidade comum. Sem dúvida amuletos, filtros, fórmulas mágicas cujo uso e comércio eram muito difundidos são apenas os aspectos mais grosseiros destas crenças e práticas. Mas, para a massa, as relíquias, sacramentos e preces eram seus equivalentes autorizados. Tratava-se sempre de encontrar chaves que abrissem as portas do mundo sagrado, o mundo verdadeiro e eterno, aquele onde se podia encontrar a salvação. Os atos devocionais eram atos simbólicos pelos quais se procurava o reconhecimento divino e se pretendia obrigar Deus a cumprir o contrato com ele estabelecido. As fórmulas de doação pelas quais os doadores faziam alusão a seu desejo de salvar a alma designavam esta transação mágica pela qual Deus ficava obrigado para com o doador, garantindo-lhe a salvação. Este mesmo pensamento procurava também as chaves que abrissem as portas do mundo das idéias.

O simbolismo medieval começava no plano das palavras. Nomear alguma coisa era já explicá-la. Isidoro de Sevilha o tinha dito e, depois dele, a etimologia floresceu na Idade Média como uma ciência fundamental. A nomenclatura é conhecimento e tomada de posse das coisas, das realidades. Em medicina, o diagnóstico é já a cura pela pronúncia do nome da doença. Quando o bispo ou o inquisidor declarava um suspeito como “herético”, o essencial estava feito, pois o inimigo fora interpelado, desmascarado. As *res* e as *verba* não se opunham, sendo umas os símbolos das outras. Se a linguagem era para os intelectuais da Idade Média um véu da realidade, era também a chave, o instrumento adequado desta realidade. Alain de Lille dizia que “a língua é a mão fiel do espírito” e para Dante a palavra é um símbolo total que desvela a razão e o sentido: *rationale signum et sensuale*.

Compreende-se assim a importância do debate que do século 11 ao fim da Idade Média opôs quase todos os pensadores em torno da natureza exata das relações entre as *verba* e as *res*, a ponto de os historiadores tradicionais das idéias terem por vezes reduzido a história intelectual da Idade Média num

afrontamento dos “realistas” aos “nominalistas”, os Guelfos e Gibelinos das idéias medievais. É a “querela dos universais”. Também o fundamento da pedagogia medieval era o estudo das palavras e da linguagem no *trivium*: gramática, retórica e dialética – o primeiro ciclo das sete artes liberais. Pelo menos até o fim do século 11, a base de tudo era a gramática. Através dela chegava-se a todas as outras ciências, notadamente à ética, que se superpunha às artes liberais e em certa medida as coroava. A gramática era ciência polivalente, não somente porque através do comentário dos autores ela permitia que todos os assuntos fossem tratados, mas porque permitia chegar aos sentidos ocultos dos quais as palavras eram a chave. Em Chartres, o célebre mestre Bernardo baseava também todo seu ensino na gramática. Estes mestres não faziam mais do que seguir ou retomar uma tradição que remontava à Antiguidade, legada por Santo Agostinho e por Marciano Capella à Idade Média. Na exegese dos quatro sentidos das escrituras, se alguns depois de São Paulo consideravam que a letra podia matar enquanto o espírito vivificava, a maior parte dos exegetas medievais viam na *littera*⁸ uma introdução ao *sensus*.⁹

O grande reservatório era a natureza. Os elementos de diferentes ordens naturais eram as árvores desta floresta de símbolos. Minerais, vegetais, animais eram todos simbólicos, a tradição contentando-se de privilegiar alguns: entre os minerais, as pedras preciosas que por sua cor afetam a sensibilidade e evocam os mitos da riqueza; entre os vegetais, as plantas e flores citadas na Bíblia; entre os animais, as bestas exóticas, lendárias e monstruosas que excitam o gosto medieval pelo extravagante. Lapidários, florários e bestiários, onde tais símbolos são catalogados e explicados, ocupam lugar de destaque na biblioteca ideal da Idade Média.

Pedras e flores acrescentavam o seu sentido simbólico com as suas virtudes, benéficas ou nefastas. As pedras amarelas ou verdes, por uma colorida homeopatia, curavam a icterícia e as doenças do fígado; as vermelhas, as hemorragias e os fluxos de sangue. A sardônica vermelha¹⁰ significava o sangue que Cristo derramou na Cruz pela humanidade, o berilo transparente¹¹ atra-

8 Letras. (N.T.)

9 Senso, sentido. (N.T.)

10 Variedade de calcedônia, escuro-alaranjada ou vermelho-pardacenta; espécie de ágata. (N.T.)

11 Mineral hexagonal, silicato de alumínio e glúcinio, pedra semipreciosa. (N.T.)

vessado pelo sol figurava o cristão iluminado por Cristo. Os florários, próximos dos herbários, introduziram no pensamento medieval o mundo dos "simples", as receitas das benzedeiras e os segredos dos ervanários monásticos. O cacho de uvas é o Cristo que deu seu sangue pela humanidade, numa imagem simbolizada pelo lagar místico; a Virgem aparece figurada pela oliveira, pelo lírio, junquilha, violeta e pela rosa. São Bernardo sublinha que a Virgem é simbolizada tanto pela rosa branca, que indica sua virgindade, quanto pela rosa vermelha, que torna sensível sua caridade. A centáurea, cuja haste é quadrangular, cura a febre quartã, enquanto a maçã simboliza o mal e a mandrágora é afrodisíaca e demoníaca: quando alguém a arranca ela grita e quem ouve morre ou fica louco. Nestes dois casos a etimologia era esclarecedora para os homens da Idade Média: em latim, a maçã era chamada de *malum*, que também quer dizer mal, e a mandrágora era o "dragão humano" (em inglês, *mandrake*).

O mundo animal era sobretudo o universo do mal. A avestruz que deposita seus ovos na areia e se esquece de chocá-los é a imagem do pecador que esquece seus deveres para com Deus; o bode é o símbolo da luxúria; o escorpião que pica com sua cauda é a encarnação da falsidade e notadamente do povo judeu. O simbolismo do cão segue duas direções: uma tradição antiga que faz dele uma representação da impureza, e uma tendência da sociedade feudal a reabilitá-lo como animal nobre, companheiro indispensável do senhor na caça, símbolo da fidelidade – a mais elevada das virtudes feudais. Mas todos os animais fabulosos, como o áspide, o basilisco, o dragão e o grifo são satânicos, verdadeiras imagens do diabo. O leão e o unicórnio são ambíguos. Símbolos de força e de pureza, podem também simbolizar a violência e a hipocrisia. O unicórnio, aliás, é idealizado no fim da Idade Média, quando se tornou moda, sendo imortalizado nas tapeçarias de *La dame à la licorne*.¹²

O simbolismo medieval encontrou um campo de aplicação particularmente vasto na riquíssima liturgia cristã, e em primeiro lugar na própria interpretação da arquitetura religiosa. Honorius Augustodunensis explicou o sentido dos dois principais tipos de planos das igrejas. Nos dois casos – o pla-

12 *A Dama e o unicórnio*. Conjunto de tapeçaria ricamente decorado com temas mitológicos, tecido em lã e seda ao fim do século 15. Encontra-se em exposição no Musée National du Moyen Age – Thermes de Cluny, Paris. (N.T.)

no redondo e o plano em cruz –, tratavam-se de imagens da perfeição. Que a igreja redonda seja imagem da perfeição circular, isto se entende facilmente. Mas é preciso ver que o plano em cruz não era somente a figuração da crucificação de Cristo. Era também a forma *ad quadratum* (baseada no quadrado), designando os quatro pontos cardeais e resumindo o universo. Em ambos os casos a igreja era um microcosmo.

Entre as formas mais essenciais do simbolismo medieval, o dos números desempenhou um papel capital. Estruturando o pensamento, foi um dos principais orientadores da arquitetura. A beleza vem da proporção, da harmonia, de onde a preeminência da música como ciência do número. Thomas de York dizia que "conhecer a música é conhecer a ordem de todas as coisas". Segundo Guilherme de Passavant, bispo de Mans de 1145 a 1187, o arquiteto é um "compositor". Salomão disse ao Senhor: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti* (Tu que tudo dispôs segundo a medida, o número e o peso) (*Sapientia*, XI, 21). O número é a medida das coisas. Como a palavra, o número prende-se à realidade. Thierry de Chartres dizia que "Criar os números é criar as coisas". E a arte, que é a imitação da natureza e da criação, deve tomar o número por regra. Em Cluny, o monge Gunzo, inspirador da grande igreja iniciada em 1088 no tempo do abade Hugo (Cluny III), que uma miniatura nos mostra vendo em sonho São Paulo, São Pedro e Santo Estêvão traçando com as cordas o plano da futura igreja, era um músico reputado, um *psalmista praecipuus*. O número simbólico que em Cluny teria resumido todos os simbolismos numéricos empregados na construção do edifício é 153, o número dos peixes da Pesca milagrosa.

Tratados inéditos do século 12 mostram que o simbolismo dos números conheceu na época do românico uma voga ainda maior do que se acreditava. Vitorinos¹³ e cistercienses distinguiram-se neste jogo, que levavam a sério. Num tratado editado na Patrologia Latina,¹⁴ Hugo de São Vitor, expondo os dados numéricos simbólicos a partir das Escrituras, explica o significado das de-

13 Membros de uma escola teológica, sediada na abadia de Saint-Victor, nos arredores de Paris, que representava um importante aspecto do florescimento monástico do século 12. (N.T.)

14 Importante coleção de documentos da Igreja medieval editada na primeira metade do século 19 pelo abade J. P. Migne. (N.T.)

signalidades entre os números. Seja a partir dos sete dias do *Genesis* (ou antes, dos seis dias em que o Criador agiu: *Hexaemeron*): $7 > 6$ é o repouso depois do trabalho, $8 - 7$ é a eternidade após a vida terrestre (reencontra-se o 8 do octógono de Aix-la-Chapelle, de São Vital de Ravena, do Santo Sepulcro, da Jerusalém Celeste) ou, a partir de 10, que é a imagem da perfeição: $9 < 10$ é a falta de perfeição e $11 > 10$ é a desmesura. Nas *Analytica numerorum*, o cisterciense Eudes de Morimond, morto em 1161, retoma as especulações numéricas de São Jerônimo. Este, no seu libelo contra Joviniano, opúsculo em favor da virgindade que conhecerá grande voga no século 12, “século antimatrimonial” (talvez como remédio ao crescimento demográfico), explica o simbolismo dos números 30, 60 e 100 aplicados aos estados do casamento, viuvez e virgindade. Para representar 30, as extremidades do polegar e do indicador ligam-se docemente: é o casamento. Para figurar 60, o polegar está inclinado e como que submetido ao indicador que o rodeia: é a imagem da viúva, cuja continência reprime a lembrança das voluptuosidades do passado, ou que vive curvada sob o véu. Finalmente, para fazer 100, os dedos representam a coroa virginal. Com esta deixa Eudes de Morimond expõe o simbolismo dos dedos. O auricular¹⁵ que prepara as orelhas para ouvir simboliza a fé e a boa vontade, e o anular a penitência, o médio a caridade, o indicador a razão demonstrativa, o polegar a divindade. Evidentemente tudo isto só se compreende ao levar em conta que as pessoas da Idade Média calculavam com os dedos e que o cálculo digital era a base destas interpretações simbólicas, assim como as proporções eram determinadas por medidas “naturais”: o comprimento do passo ou do antebraço, o pulmo, a superfície trabalhada numa jornada, etc. As mais altas especulações estavam ligadas aos gestos mais comuns. Por estes exemplos sente-se que é difícil distinguir na utensilagem mental dos homens da Idade Média a parte do abstrato e do concreto. Claude Lévi-Strauss muito justamente recusou a “pretensa inaptidão dos ‘primitivos’ ao pensamento abstrato”. Há ao contrário uma inclinação do espírito medieval para a abstração, ou mais precisamente para uma visão do mundo baseada em relações abstratas. Assim, rosa é considerada uma cor particularmente bela porque é uma mistura do branco e do vermelho, cores excelentes que, como se viu, simbolizam a pureza e a caridade. Mas inver-

15 O dedo mínimo. (N.T.)

samente pode-se perceber imagens concretas aflorar por trás de noções abstratas. Seguindo Isidoro de Sevilha, os clérigos medievais pensam que a palavra *pulcher* vem de *pelle rubens*:¹⁶ aquele que é belo tem a pele avermelhada porque ali se sente a palpação do sangue subjacente – princípio de nobreza e líquido tabu, mas em todo caso um princípio essencial.

Na verdade, esta imbricação do concreto e do abstrato constituiu o próprio fundo da estrutura das mentalidades e das sensibilidades medievais. Uma mesma paixão e uma mesma necessidade faziam oscilar entre o desejo de encontrar por detrás do concreto sensível o abstrato mais verdadeiro, e o esforço de fazer aparecer esta realidade oculta sob uma forma perceptível pelos sentidos. Também não é certo pensar que a tendência ao abstrato seja mais um dado da camada erudita e intelectual dos clérigos, e que a tendência concreta seja encontrada mais nos meios incultos, o sentido do abstrato e o sentido do concreto caracterizando de um lado os *litterati* e de outro os *illiterati*. Pode-se perguntar, por exemplo, se a massa medieval não tinha uma tendência inicial para reconhecer nos símbolos maléficos um princípio do mal que os clérigos lhe fizeram ver em seguida sob a aparência concreta do Diabo e de suas encarnações. Por aí pode-se conceber o êxito popular de uma heresia como o catarismo, uma variedade do maniqueísmo que substitui Deus e Satan por um princípio do Bem e um princípio do Mal. Assim também a arte da Idade Média, para além das tradições estéticas que a inspiram – autóctones ou provenientes das estepes – manifesta que as tendências “não figurativas” são mais “primitivas” que as outras.

ABSTRAÇÃO E SENSO DO CONCRETO: A COR E A LUZ, A BELEZA E A FORÇA

Assim, no gosto pela cor e no prestígio do físico, tendências fundamentais da sensibilidade medieval, pode-se perguntar o que mais seduz os homens da Idade Média, os atrativos sensíveis ou as noções abstratas que se escondem por detrás das aparências: a energia luminosa e a força.

16 *Pele rúbea, pele rubra*. (N.T.)

É bem conhecido o gosto da Idade Média pelas cores brilhantes. É um gosto "bárbaro": pedras preciosas incrustadas nas capas dos livros, ourivesarias rutilantes, policromia das esculturas, pinturas cobrindo as paredes das igrejas e das residências dos poderosos, magia colorida dos vitrais. A Idade Média quase incolor que se admira hoje é o produto das devastações do tempo e do gosto anacrônico de nossos contemporâneos. Mas por detrás daquela fantasmagoria colorida havia o medo da noite e a busca da luz, que era salvação.

Progressos técnico e moral parecem orientar para uma domesticação sempre maior da luz. As paredes das igrejas góticas abrem-se e deixam entrar ondas de luz colorida pelos vitrais; a vidraça aparece timidamente nas casas a partir do século 13; a ciência do século 13, com um Grosseteste, um Witelo, e outros, investiga a luz, coloca a ótica em primeiro lugar de suas preocupações e, no plano técnico, dá claridade aos olhos cansados ou enfermos inventando os óculos bem ao fim do século. O arco-íris atrai a atenção dos sábios: ele é luz colorida, análise natural, capricho da natureza. Ele satisfaz ao mesmo tempo as tendências tradicionais e as orientações novas do espírito científico medieval. Por trás de tudo isto há o que se chamou de "a metafísica medieval da luz"

digamos com maior generalidade e mais modestamente, a busca da segurança luminosa. A beleza é luz, ela tranquiliza e é sinal de nobreza. A este respeito o santo medieval é exemplar: "O santo é um ser de luz". O *Elucidarium* salienta que no Juízo Final os santos ressuscitarão com corpos de diversas cores conforme forem mártires, confessores ou virgens. Pensemos no odor de santidade, simbólico, mas real para as pessoas da Idade Média. Na noite de 23 para 24 de maio de 1233, em Bolonha, por ocasião da canonização de São Domingos, seu caixão foi aberto para a transladação do corpo na presença de um grupo de frades pregadores e de uma delegação de nobres e burgueses: "Ansiosos, pálidos, os frades oram cheios de inquietação". Quando os pregos do caixão foram retirados um odor maravilhoso envolveu toda a assistência.

Mas a luz é objeto de aspirações mais ardentes, e está carregada dos mais altos símbolos.

Roberto Grosseteste diz que "entre todos os corpos, a luz física é o que há de melhor, de mais delectável, de mais belo... o que constitui a perfeição e a beleza das coisas corporais, é a luz", e citando Santo Agostinho lembra que "o nome de Beleza", ao ser compreendido, faz-nos perceber de uma só vez a "cla-

ridade primeira". Esta claridade primeira só podia ser Deus, foco luminoso e incandescente. O *Paradis* de Dante é uma marcha em direção à luz.

Guilherme de Auvergne junta o número e a cor para definir o belo: "A beleza visível se define ou pela figura e a composição das partes dentro de um todo, ou pela cor, ou pelas duas características juntas, seja quando são justapostas, seja quando se considera a relação de harmonia que as liga uma à outra". Grosseteste, por outro lado, faz derivar a energia fundamental ao mesmo tempo da luz, da cor e da proporção.

O belo é também o rico. Sem dúvida a função econômica dos tesouros – reservas para o caso de necessidade – contribui para que os poderosos acumulem objetos preciosos. Mas o gosto estético tem também o seu papel nesta admiração pelas obras e, talvez, sobretudo, pelos materiais raros. Os homens da Idade Média admiravam mais a qualidade da matéria-prima que o trabalho do artista. Conviria estudar deste ponto de vista os tesouros das igrejas, os presentes oferecidos aos príncipes e poderosos, as descrições de monumentos e de cidades. Tem-se notado que o *Liber pontificalis*, que descrevia as empresas artísticas dos papas da Alta Idade Média, era cheio de *gold and glitter*.¹⁷ Uma obra anônima da metade do século 13 sobre as *Mirabilia Romae* (Maravilhas de Roma) fala especialmente de ouro, prata, bronze, de marfim e pedras preciosas. Um lugar comum da literatura, histórica ou romanesca, é a descrição, ou antes, a enumeração das riquezas de Constantinopla – a grande atração para os cristãos da Idade Média. Na *Pèlerinage de Charlemagne*, o que impressiona em primeiro lugar os ocidentais são os campanários, as águias de metal, as pontes "reluzentes". No palácio, são as mesas e as cadeiras de ouro fino, as paredes cobertas de ricas pinturas, a grande sala cuja abóbada era sustentada por um pilar de prata nigelada, rodeada de cem colunas de mármore nigelado de ouro.

O belo é o colorido e o brilhante, que também é na maior parte das vezes o rico. Mas o belo é ao mesmo tempo o bom. O prestígio da beleza física é tal que a beleza é um atributo obrigatório da santidade. O Bom Deus era antes de mais nada o Belo Deus, e os escultores góticos realizavam o ideal dos homens da Idade Média. Os santos medievais possuíam não somente os sete

17 Ouro e cintilação. (N.T.)

dons da alma (amizade, sabedoria, concórdia, honra, poder, segurança e alegria) mas também os sete dons do corpo: beleza, agilidade, força, liberdade, saúde, volúpia e longevidade. Tal era verdadeiro mesmo para os santos "intelectuais". O caso de São Tomás de Aquino é característico. Um legendário dominicano conta: "Quando São Tomás passeava pelo campo, o povo abandonava seus afazeres e ia ao seu encontro, admirando a estatura imponente de seu corpo e a beleza de seus traços: eram levados a ele mais por sua beleza do que por sua santidade". Na Itália do Sul chamavam-lhe de *Bos Siciliae* (Boi da Sicília). Assim, para o povo de seu tempo, este intelectual era antes de mais nada alguém "robusto".

Este culto da força física encontra-se evidentemente mais entre os membros da aristocracia militar, entre os cavaleiros, para quem a guerra era uma paixão. O trovador Bertran de Born que antes de se tornar cisterciense foi companheiro de Ricardo Coração-de-Leão, este verdadeiro paradigma do cavaleiro (Joinville relata ainda com admiração: "quando os cavalos dos sarracenos tinham medo de algum tufo de arbustos, seus donos lhes diziam: 'julgas que é o rei Ricardo da Inglaterra?'. E quando os filhos das sarracenas berrevam elas lhes diziam: Cala-te, cala-te! ou chamarei o Rei Ricardo, que te matará!"), cantou o ideal belicoso dos homens de guerra da Idade Média:

*Bela me parece as imagens gravadas dos escudos,
nas cores vermelho e azul,
e as insígnias e guíões
de várias cores compostas.
Belas são tendas, belos são os abrigos,
Ricos pavilhões erguer,
Quebrar as Lanças, furar escudos
E rachar os elmos polidos;
Golpes dar e receber.
E sinto grande alegria
Quando vejo alinhados no campo
Cavaleiros e cavalos armados.*

*Digo-vos: nada para mim tem tal sabor,
Nem comer, nem beber ou dormir,
Como o ouvir gritar: "avante!"
Dos dois lados, e ouvir relinchar,
Na floresta, os cavalos desmontados,
E ouvir o grito de "ajuda! Ajuda!"*

*E ver cair nos fossos,
Os grandes e pequenos nos prados,
E ver os mortos com pedaços de lança
Em seus flancos.*

No início de sua biografia hagiográfica de São Luís, Joinville divide em duas partes a vida do rei: "A primeira trata como o santo rei se conduziu por toda a vida segundo Deus e segundo a Igreja em proveito de seu reino. A segunda fala de seus grandes feitos de armas e de cavalaria". O ideal militar era a luta corpo a corpo: "Sabeis que este foi um belo feito de armas, porque não se usou nem o arco nem a balestra, mas se combateu corpo a corpo a golpes de maças e de espadas". Eis do que se vangloriavam para agradar às mulheres: "Neste encontro, o bom conde de Soissons brincava comigo e me dizia: Senescal, façamos uivar esta canalha, pois, pela coifa de Deus (era esta sua praga predileta), vós e eu ainda falaremos deste dia no quarto das damas!".

Os "ídolos" das pessoas de todas as condições sociais eram aqueles que fossem autores de "proezas", estes altos feitos esportivos.

Mesmo entusiasmo pela proeza entre os clérigos, sobretudo entre os monges. Os irlandeses ensinaram aos religiosos medievais os altos feitos ascéticos, a excitação das mortificações. Os santos, sucessores dos mártires dos primeiros tempos, eram os "atletas de Cristo". Suas proezas eram também físicas. A arte, por fim, será também uma busca de proeza: os minuciosos requintes do pormenor ou a desmesura no tamanho das construções, cada vez mais rebuscadas, cada vez mais altas, cada vez maiores. O artista gótico busca a façanha.

Uma estrutura mental que se exprime freqüentemente resume bem ao mesmo tempo a função guerreira e o simplismo dualista: é o pensamento por oposição entre dois adversários. Para os homens da Idade Média, toda a vida moral é um duelo entre o Bem e o Mal, entre as virtudes e os vícios, entre a alma e o corpo. Em sua *Psicomaquia*, Prudêncio colocou em luta os vícios e as virtudes. A obra e o tema tiveram singular fortuna na Idade Média: as virtudes tornaram-se cavaleiros, e os vícios, monstros.

AS EVASÕES E OS SONHOS

Toda esta exaltação era uma busca. Escapar deste mundo vão, decepcionante e ingrato era uma tentativa incessante em todas as instâncias da sociedade medieval. Ir reencontrar, do outro lado da realidade terrena, enganosa, a verdade escondida – os *integumenta*, os véus, enchem a arte e a literatura medievais e o percurso intelectual e estético é antes de tudo de desvelamento –, *verità ascoza sotto bella menzogna*¹⁸ (Dante, *Convivio*, II, 1), tal é a preocupação maior dos homens da Idade Média.

De onde o recurso constante aos mediadores do esquecimento, aos criadores da evasão. Afrodísíacos e excitantes, filtros de amor, especiarias, beberagens que produzem alucinações, há disso para todos os gostos e para todos os meios. As feiticeiras de aldeia vão aos camponeses e os mercadores e físicos, aos cavaleiros e aos príncipes. Todos viviam em busca de visões, de aparições, e eram em geral favorecidos com elas. A Igreja, que reprovava estes meios mágicos, recomendava outros: segundo ela, todo ato importante devia ser preparado por jejuns prolongados (geralmente de três dias), práticas ascéticas e orações que levavam ao vazio necessário à vinda da inspiração, da graça. A vida dos homens da Idade Média era freqüentada pelos sonhos. Por muito tempo o Cristianismo desconfiou dos sonhos e condenou a oniromancia.¹⁹ Mas a partir do século 12, os sonhos romperam a barreira. Sonhos premonitórios, sonhos reveladores, sonhos instigadores, eram eles a própria trama, os estimulantes da vida mental. Os inumeráveis sonhos dos personagens bíblicos que a escultura e a pintura representam à exaustão prolongam-se em cada homem e em cada mulher da Cristandade medieval. No *Elucidarium*, o discípulo pergunta: “De onde vêm os sonhos?”. E o mestre responde: “Às vezes de Deus, quando se trata de uma revelação do futuro, como quando José soube pelas estrelas que seria preferido a seus irmãos, ou de um aviso necessário, como quando o outro José soube que devia fugir para o Egito. Às vezes do Diabo, quando se trata de uma visão indecorosa ou de uma incitação ao mal, como lemos na Paixão de Nosso Senhor a respeito da mulher de Pilatos. Às ve-

18 A verdade esconde-se sob belas mentiras. (N.T.)

19 Adivinhação ou interpretação dos sonhos. (N.T.)

zes do próprio homem, quando imagina em sonho o que viu, ouviu ou pensou e tira daí o medo se se trata de coisas tristes, a esperança, se se trata de coisas alegres.” Todas as classes da sociedade sonham. O rei Henrique I da Inglaterra vê em sonho os três estados de seu povo revoltados contra ele; o monge Gunzo recebe em sonho os dados numéricos da reconstrução da igreja de Cluny; o pai de Helmbrecht percebe em sonho as etapas do trágico destino de seu filho. Sonhos suspeitos também, inspirados pelo Diabo. Na *Vie de Marie d'Oignies*, escrita por Jacques de Vitry, o Diabo aparece à santa e lhe declara: “Meu nome é sonho. Eu apareço a muita gente nos sonhos, sobretudo aos monges e religiosos como Lúcifer; eles me obedecem e, sob efeito de minhas consolações, deixam-se ir à exaltação e chegam a se crer dignos de ter conversas com os anjos ou poderes divinos”. O sonho é conhecimento: “Na terceira noite, Isolda sonhou que tinha no colo a cabeça de um grande javali que cobria seu manto de sangue, e por aí soube que não mais reveria seu amigo vivo”.

A EVOLUÇÃO PARA O REALISMO E O RACIONALISMO

Ao lado desta mentalidade e sensibilidade mágicas, outras estruturas aparecem e se desenvolvem, sobretudo nas e pelas cidades, onde as evoluções são mais rápidas. Perceptíveis no século 12, estas transformações parecem levar à melhor no século 13.

A primeira novidade do século 12 neste domínio, como se viu, foi a organização de uma nova utensilagem mental por homens que eram eles próprios “novos” – os mestres das escolas urbanas que viriam a ser os universitários. Esta utensilagem mental se constitui a partir de um instrumento material: o livro. Porque não convém enganar-se a este respeito. O livro universitário é bem diferente do livro monástico. Não se trata de negar que aquele tenha sido um instrumento de cultura. A magnífica história da cultura monástica atesta suficientemente o papel do livro neste sistema cultural. Mas o livro monástico, compreendido em sua função espiritual e intelectual, era antes de mais nada um tesouro. O livro universitário é antes de tudo um instrumento. Malgrado os esforços da técnica, com a escrita cursiva, menos elaborada e

mais rápida, com a multiplicação de exemplares pelo sistema da *pecia*,²⁰ com a ausência de miniaturas ou de ilustrações feitas em série, o livro continua caro e aguarda ainda o aparecimento da imprensa. Lembremos do milagre de São Bento, no século 6º, ao evitar que o ferro de uma enxada fosse ao fundo d'água. A este milagre corresponde – novos tempos, novos instrumentos – o de São Domingos, no século 13: “Um dia que São Domingos ia atravessar um rio, perto de Toulouse, seus livros caíram n'água. Três dias depois um pescador, tendo jogado sua linha neste lugar, pensou ter pescado um grande peixe, e retirou os livros do santo da água tão intactos como se estivessem cuidadosamente guardados num armário”. Não que São Domingos tenha sucumbido a um novo fetichismo, o do livro, coisa que nem todos os universitários conseguiram evitar. A *Legenda Aurea* testemunha: “Como lhe perguntavam qual era o livro em que tinha mais estudado, ele respondeu: o livro da caridade!”.

Por outro lado, é sintomático ver as próprias ordens mendicantes adaptar-se mal a este novo papel do livro. São Francisco tinha grande desconfiança da cultura intelectual porque a considerava ainda como um tesouro e o valor econômico do livro lhe parecia estar em contradição com a prática da pobreza que ele desejava ver entre seus irmãos. Humberto de Romans, um grande personagem da ordem dos frades pregadores no século 13, indignava-se ao ver que o livro tornou-se utilitário, deixando de ser objeto de cuidados respeitosos: “Assim como os ossos, que são as relíquias dos santos, são conservadas com tanta reverência, envolvidos com seda e guardados com ouro e prata, é condenável ver-se os livros, que carregam tanta santidade, conservados com tão pouco cuidado”.

Para dizer a verdade, a transformação da função do livro não é senão um caso particular de uma evolução mais geral, a que difundiu o uso do escrito e lhe reconheceu um novo valor: o da prova. Os ordálios, proibidos no IV Concílio de Latrão em 1215, foram pouco a pouco substituídos por provas escritas, o que revolucionou a justiça. No fim do século 13, ao enumerar as ca-

20 No processo de preparação dos livros na Idade Média, às vezes a primeira cópia de uma obra era feita em cadernos de quatro fólhos, que ficavam separados uns dos outros. Cada um destes cadernos feitos de pele de carneiro dobrada em quatro era chamado de *pecia*, ou “peça”. Esta divisão do texto permitia que um número maior de copistas transcrevesse o manuscrito com maior rapidez. (N.T.).

tegorias de provas em seu *Coutumes de Beauvaisis*, Filipe de Beaumanoir coloca em segundo lugar (após o conhecimento direto da causa pelo juiz) a prova “por letras”, antes da prova por “engajamento em batalha”,²¹ isto é, do duelo judiciário, sobre o qual declara: “De todas as maneiras de prova, esta é a mais perigosa”. Melhor ainda, sublinha que no caso da prova “por letras” conviria dar a menor importância possível – ao contrário do que ocorria no passado – às testemunhas, que são mortais, “de onde convém que as letras valham por si próprias, como é, de fato, o caso”.

É o momento em que se generaliza a redação dos costumes,²² onde se multiplicam as cartas de franquia, onde o direito feudal, tanto quanto o direito romano e o canônico, corporificam-se em tratados. A sociedade tradicional, do ouvir-dizer, da tradição oral, habitua-se lentamente a manipular e a ler os atos escritos assim como aprendera a utilizar o dinheiro na vida econômica. Em todos estes domínios, a utensilagem se renova. Como pelas inovações técnicas no domínio econômico, as novidades no domínio cultural não vieram a se impor sem resistências porque, ao lado das reticências dos meios tradicionalistas, há aqui também a oposição das classes inferiores à apropriação pelas classes dominantes de técnicas novas que por vezes reforçam a exploração senhorial. A carta de franquia garantia algumas vezes mais os direitos do senhor que os dos camponeses e será deste modo tão detestada quanto o moínho ou o forno banal. Destruir os cartórios, os *censiers*,²³ a que mais tarde se deu o nome de *terriers*, será um dos gestos essenciais das *jacqueries*.

A dessacralização do livro é acompanhada de uma “racionalização” dos métodos intelectuais e dos mecanismos mentais. Não se trata de colocar em causa o objeto de exame e de investigação. Por exemplo, as críticas às relíquias, cada vez mais numerosas – tal qual o célebre opúsculo de Guibert de Nogent no princípio do século 12, de resto pouco “progressista” – não colocam em causa sua eficácia. Tendem apenas a descartar as falsas relíquias, multiplicadas por causa das cruzadas e do desenvolvimento das necessidades financeiras das igrejas. Mais profundamente, o método escolástico não coloca a fé em causa.

21 No original, “*gages de bataille*”. (N.T.)

22 Conjunto de normas sociais transmitidas oralmente e aceito pela sociedade; pertencente ao direito consuetudinário. (N.T.)

23 Locais em que estavam registrados os censos, os cadastros das propriedades. (N.T.)

Ele provém, ao contrário, do desejo de melhor iluminar, discernir e compreender tal fé. Era o desenvolvimento da frase célebre de Santo Anselmo: *Fides quaerens intellectum* (a fé em busca de sua própria compreensão). Ocorre que os métodos utilizados para tal fim representam uma verdadeira alteração das atitudes mentais. No âmbito superior da teologia, o padre Chenu mostrou muito bem tudo o que significou para ela, nos séculos 12 e 13, transformar-se em “ciência”.

O ESPÍRITO ESCOLÁSTICO

Seria presunçoso tentar definir em poucas linhas o método escolástico. A evolução primordial foi a que levou da *lectio*²⁴ à *questio*²⁵ e da *questio* à *disputatio*.²⁶ O método escolástico é, em primeiro lugar, a generalização do velho procedimento, empregado notadamente em relação à Bíblia, das *questiones et responsiones* (questões e respostas). Mas colocar problemas, pôr os autores “em questões”, no plural, levou a que fossem colocados “em questão”, no singular. Neste primeiro momento, a escolástica foi o estabelecimento de uma problemática. Passou em seguida a ser um debate, a “disputa”, e aqui a evolução consistiu em que, ante o puro argumento de autoridade, o recurso à razão ganhou importância crescente. Enfim, a disputa acabava-se com uma *conclusio*²⁷ dada pelo mestre. Sem dúvida tal conclusão podia sofrer com limitações pessoais daquele que a pronunciava, e como os mestres universitários tendiam a colocar-se eles próprios como autoridades, a conclusão podia ser fonte de uma tirania intelectual. Mas mais do que estes abusos, o que importa é que ela constrangia o intelectual ao engajamento. Ele não podia contentar-se de apenas colocar em questão, mas devia comprometer-se. No extremo do método escolástico estava a afirmação do indivíduo na sua responsabilidade intelectual.

24 *Leitura, lição.* (N.T.)

25 *Busca, pergunta, questão.* (N.T.)

26 *Discussão, debate.* (N.T.)

27 *Conclusão.* (N.T.)

É difícil saber em que medida alguns foram além deste uso temperado da escolástica. As condenações de 1270 e de 1277 parecem fazer referência não apenas aos “averroístas”²⁸ que, sob a influência de mestres como Siger de Brabante, teriam professado uma doutrina da “dupla verdade” que perigosamente separava a fé da razão, mas também a verdadeiros agnósticos. É difícil conhecer suas verdadeiras opiniões, seu número e sua audiência. A censura eclesiástica parece ter eliminado seus traços, mas provavelmente limitavam-se a círculos universitários estreitos. A literatura do século 13 põe também em cena personagens apresentados como totalmente descrentes ou incrédulos, sobretudo nas classes superiores da sociedade. Aqui ainda não parece que os “espíritos fortes” tenham sido mais do que alguns casos isolados.

Através de três fenômenos pode-se medir o refinamento da utilidade intelectual decorrente da escolástica.

O primeiro foi o uso mais sutil das autoridades, tal qual aparece no célebre *Sic et non* de Abelardo, verdadeiro *Discurso do método* da Idade Média. Resumindo o que diz o padre Chenu, tratava-se principalmente de eliminar as divergências aparentes entre as autoridades investigando se o desacordo não proviria do emprego de palavras num sentido inusitado ou com significações diferentes, da não autenticidade das obras ou do mau estado dos textos, de passagens em que o autor era um simples reproduzidor de opiniões alheias ou em que se conformava com idéias correntes, com frases em que fala não de maneira dogmática mas sob forma de exortação, de conselho ou de dispensa, da variedade do sentido das palavras segundo os diferentes autores. Enfim, se o desacordo parecesse irredutível, fazia-se necessário seguir a autoridade mais qualificada.

A *disputatio* ajudou os espíritos a se habituarem com a coexistência de opiniões diferentes, a reconhecerem a legitimidade da diversidade. Sem dúvida, o ideal continuou a ser o da unidade, da concórdia, da harmonia. Em seu *Decretum*, Graciano proclama que procura a *concordia discordantium canonum* (acordo entre os cânones discordantes). Era um sinfonista. Mas tal sin-

28 Adeptos ou simpatizantes das idéias de Ibn-Rushd, mais conhecido no mundo cristão como Averróis. O filósofo muçulmano viveu em Córdoba (1126-1198) e se notabilizou pela extensa obra filosófica, destacando-se como grande comentador das obras de Aristóteles. (N.T.)

fonía vinha da polifonia. Guilherme de Auvergne dizia: "Se olhares para a beleza e magnificência do universo, descobrirás que o universo é como um canto muito belo e que as criaturas, por causa da sua variedade, ao cantar em unísono formam um acorde de suprema beleza".

Enfim, a modernidade causa cada vez menos medo. Desde o princípio do século 12, em seu *De musica*, Jean Cotton afirmava que os músicos modernos "tem mais sutileza e sagacidade porque, segundo as palavras de Prisciano, quanto mais jovem se é mais perspicaz". Em sua medíocre *Suma das sentenças*, Pedro Lombardo insere todavia o que os contemporâneos chamavam de *profane novitates* (novidades profanas), e Guilherme de Tocco, biógrafo de São Tomás de Aquino, louva-o por suas inovações: "O irmão Tomás colocava em suas aulas problemas novos, descobria novos métodos, empregava novos sistemas de provas".

Na busca de provas novas, os escolásticos – certos deles ao menos – desenvolveram o recurso à observação e à experimentação. O nome citado na maioria das vezes é o de Roger Bacon, que parece ter sido o primeiro a empregar o termo *scientia experimentalis* e que desdenhava dos mestres parisienses, muito dogmáticos – com exceção de Pierre de Maricourt, autor de um *Tratado sobre o ímã*, a quem chamava de "mestre das experiências –, opondo-lhes os mestres de Oxford, instruídos nas ciências da natureza. Na verdade os oxonianos eram e seriam principalmente matemáticos, e aqui se revelam as dificuldades dos intelectuais medievais para estabelecer relações orgânicas entre a teoria e a prática. Múltiplas foram as razões, mas a evolução social dos universitários pesou muito no semifracasso de tais tentativas. A escolástica nascente tentara estabelecer uma ligação entre artes liberais e artes mecânicas, entre ciência e técnica. Alinhando-se entre as categorias sociais que desdenhavam o trabalho manual, os universitários fizeram abortar tal tentativa. Em certos domínios o divórcio era rico em consequências. Os físicos preferiram Aristóteles às experiências, os médicos e cirurgiões preferiam Galeno às dissecações. Bem mais que as reticências da Igreja, foram os preconceitos dos doutores que retardaram a prática da dissecação e os progressos da anatomia que, entretanto, por volta de 1300, tinham conhecido primórdios promissores. Os humanistas viriam a viver, por sua vez, estas contradições interiores.

A INTERIORIZAÇÃO E O MORALISMO

Entretanto, na medida em que se afirmavam em relação à natureza e conquistavam uma segurança crescente em face do mundo, os homens dos séculos 12 e 13 cavavam novos abismos neles mesmos. A vida espiritual interiorizava-se, uma frente pioneira abria-se nas consciências e as questões da escolástica prolongavam-se em casos de consciência. É tradicional atribuir o mérito desta grande reviravolta da psicologia e da sensibilidade a Abelardo. Mas ela resultou das profundas mutações daquilo que Alphonse Dupront chamou "o mental coletivo". O homem procurava fora de si a medida e a sanção de suas faltas e de seus méritos. Os penitenciais infligiam-lhe castigos que tinham o valor de multas. Depois de pagá-las, encontrava-se reconciliado com Deus, com a Igreja, com a sociedade e consigo próprio. Doravante pedia-se-lhe, e ele o desejava, o desgosto (os mais escrupulosos chegariam ao remorso) e a contrição. Era ela que o absolvía. No *fabliau* intitulado *Chevalier au barizel*, o mau cavaleiro aceita a penitência material que consiste em encher um barrilete mergulhando-o na água, mas enquanto seu coração ignorasse a contrição o recipiente continuaria vazio. O dia em que, arrependido, derramou uma lágrima, esta bastou para encher o barrilete. A Idade Média chorava muito, mas os heróis das canções de gesta choravam da dor ou da tristeza que lhe causa o mundo, não daquelas inspiradas por eles próprios. No fim do século 6^o, Gregório Magno recomendava as lágrimas, signo de recompensa da compunção. Não foi verdadeiramente compreendido senão seis séculos mais tarde.

Deste afinamento da sensibilidade, daí em diante mais atenta à intenção do que ao ato, mais desinteressada, invoquemos o testemunho de uma velha de Acre do tempo da cruzada de São Luís: "Quando dirigiam-se à sua hospedaria, à hospedaria do Soudan, o irmão Yves encontrou pela rua uma velha que carregava na mão direita uma escudela cheia de fogo, e na esquerda uma garrafinha cheia d'água. O irmão Yves lhe perguntou: 'Que queres fazer com isto?' Ela lhe respondeu que com o fogo queria queimar o paraíso, e com a água apagar o inferno, de tal modo que nem um e nem outro existissem mais. Ele lhe perguntou: 'Por que isto?' Porque não quero que se faça o bem para ganhar o paraíso ou por medo do inferno, mas apenas pelo amor de Deus, que vale mais do que tudo e que para nós é o bem supremo".

Assim como mudam os penitentes, os santos se transformam. Ao lado dos sinais exteriores tradicionais da santidade, exige-se cada vez mais deles a pobreza e a caridade. O brio moral e o apostolado contam mais que as proezas taumátúrgicas ou ascéticas. Os santos do século 12 tinham aprofundado seu ideal na vida mística. Étienne Gilson falou já do “socratismo cristão” de São Bernardo. Mas, de acordo com as palavras de André Vauchez: “O santo tradicional do século 12 é qualquer um que se abstém, que recusa, e no qual a santidade apresenta um aspecto um pouco “carregado”. O santo do século 13 não é menos exigente consigo próprio do que seu predecessor, mas nos parece menos tenso, mais sorridente, logo mais aberto e mais positivo em suas virtudes. A pobreza de Francisco não era apenas a recusa de possuir e de adquirir. Era uma atitude nova em relação ao mundo...”.

O santo não precisa mais ter beleza física. Eis o que contam os *Fioretti*:²⁹ “Um dia que chegaram esfomeados numa aldeia, foram, segundo a regra, mendigar pão pelo amor de Deus; São Francisco foi para um bairro e o irmão Massée para outro. Mas, como São Francisco era um homem de aspecto muito desprezível e de pequena estatura, motivo pelo qual passava por ser um reles pequeno pobre perto de quem não o conhecia, só recolheu alguns pedaços e restos de pão seco; mas ao irmão Massée, que era um homem alto e de bela presença, deram muitos grandes e bons pedaços, e pães inteiros”.

O século 12, românico, pessimista, satisfazia-se no bestiário, enquanto o século 13, gótico, que busca a felicidade, volta-se para as flores e para os homens. É mais alegórico do que simbólico. É sob a figura humana que são representadas as boas ou más abstrações do *Roman de la Rose* (Avareza, Velhice, Belo-Acolhimento, Perigo, Razão, Falso-Semblante, Natureza). O gótico é ainda fantástico, mas sacrifica-se mais ao bizarro do que ao monstruoso.

Torna-se sobretudo moral. A iconografia se torna uma lição. Vida ativa e vida contemplativa, figurações humanas das virtudes e vícios, colocadas em boa ordem, ornaram os portais das catedrais para fornecer aos pregadores a ilustração de seus ensinamentos morais. Certamente que os clérigos sempre reservaram uma função edificante à arte. Honorius Augustodunensis dizia que “a pintura tem três finalidades”, a primeira sendo uma função catequética,

29 Coletâneas de episódios, milagres e exemplos devotos relativos à vida de São Francisco de Assis ou de seus companheiros, redigidas no final do século 14. (N.T.)

ca, porque a pintura é “a literatura dos laicos”, as duas outras sendo estética e histórica. O Concílio de Arras de 1025 já afirmava: “Os iletrados contemplam na pintura o que não podem ver pela escrita.” Mas a intenção primeira era impressionar, e mesmo provocar medo. A partir de então tudo “se moraliza”: bíblias e saltérios, herbários “moralizados” transformam as Escrituras e o ensino religioso em anedotas morais. Florescem os *exempla*. Esta evolução não teve apenas vantagens. A sensibilidade tornou-se insípida e a religião muitas vezes se infantilizou. Em termos de vulgarizadores, por exemplo, de um Vincent de Beauvais, a era gótica parece sem vigor. E a tirania moralizadora, mais adocicada, nem por isto foi melhor aceita que as outras. As ordenações do fim do reinado de São Luís sobre a blasfêmia e os jogos de azar provocaram em seu próprio séquito uma entristecida reprovação.

O AMOR CORTÊS, AMOR MODERNO

Mas nesta época há um sentimento cuja transmutação parece resolutamente moderna. É o amor. Na sociedade viril e guerreira da era propriamente feudal, o refinamento dos sentimentos entre dois seres parecia relegado à amizade entre homens. Em termos mesmos da erudição, a gênese do amor cortês continua obscura. Que deve ele à poesia e à civilização muçulmanas? Quais vínculos teve com o catarismo? Teria sido aquela “heresia” tal qual Alexander Denommy o viu, confundindo-o talvez muito facilmente com o tratado *De amore*, escrito por volta de 1185 por André Capelão – de onde, em 1277, Étienne Tempier extraiu com seu habitual simplismo algumas proposições chocantes para condená-las junto com o tomismo, o averroísmo e algumas outras doutrinas, entre as mais avançadas da época, que não lhe agradavam? No plano da interpretação, a discussão não está encerrada. Enquanto muitos insistiam no caráter “feudal” desta concepção de amor inspirada aparentemente pelas relações entre senhor e vassalo – sendo o senhor neste caso uma dama, numa revanche do belo sexo –, outros aí vêem uma forma de revolta contra a moral sexual deste mesmo mundo feudal. Quanto à mulher, teria encontrado nele uma promoção, ou sido transformada em objeto?

Que o amor cortês tenha sido antimatrimonial é algo evidente, e o casamento era mesmo o terreno privilegiado para um combate que tendia a re-

volucionar não apenas os costumes, mas a sensibilidade. Reclamar a autonomia do sentimento e pretender que podia haver entre os dois sexos relações diferentes das do instinto, da força, do interesse e do conformismo, eram coisas em que havia algo de verdadeiramente novo. Por que se surpreender que o terreno em que esta batalha foi travada tenha sido da nobreza meridional? Era uma nobreza ambígua em todas as suas posições, e suas contradições revelam-se em sua atitude em relação ao catarismo – o qual abraçou, entretanto, por outras razões. Nobreza mais cultivada, com sensibilidade mais fina do que a dos bárbaros senhores feudais do norte, mas perdendo a dianteira em face de um mundo em que todas as novidades técnicas nasciam e se difundiam no norte, e, portanto, inquieta. Mas o amor cortês era, verdadeiramente, o amor provençal? A mais bela expressão do amor cortês não teria sido a de Tristão e Isolda, que pertencem à “Matéria da Bretanha”?³⁰

Acontece que, para além deste protesto e desta revolta, o amor cortês soube achar o miraculoso equilíbrio da alma e do corpo, do coração e do espírito, do sexo e do sentimento. Para além dos ouropéis de vocabulário e de rito, que fazem dele um fenômeno de época, para além do maneirismo e dos abusos da escolástica cortês e, certamente, das tolices dos trovadores modernos, o amor cortês permanece o dom imperecível que, de todas as formas mortais que criou, aquela civilização legou à sensibilidade humana. Citar seria derrisório, é preciso ler:

Senhores, agrada-vos ouvir um belo conto de amor e de morte?

E depois:

*Na alegria tenho minha esperança
Delicado afeto e firme querer.*

³⁰ Conjunto de textos (triades, mabinogi, lais, romances de cavalaria) e temas mítico-literários que se referem ao mundo celta, girando principalmente em torno da figura de Rei Artur. (N.T.)

A DESSACRALIZAÇÃO DA NATUREZA

Talvez a mais importante das mutações que a arte medieval nos revela é a que faz aparecer – com o novo sistema de representações que se costuma chamar de realismo ou naturalismo – um novo olhar sobre o mundo, um novo sistema de valores. Este olhar se detém doravante nas aparências e, em vez de ser um simples símbolo da realidade oculta, o mundo sensível ganha valor em si mesmo e é objeto de imediato deleite. Na arte gótica as flores são flores reais, as feições humanas são feições individuais, as proporções são as das medidas materiais e não significações simbólicas. Sem dúvida esta dessacralização do universo é em certo sentido um empobrecimento, mas também uma liberação. Desde a época do românico, aliás, os artistas muitas vezes levavam em conta mais as preocupações estéticas do que os imperativos ideológicos. Não se deve levar muito longe a interpretação simbólica da arte medieval. Na maioria das vezes o sentido das belas formas era o único guia dos criadores, e as exigências técnicas seu primeiro cuidado. Os patronos eclesiásticos impunham um tema e os realizadores tinham sua liberdade no interior deste quadro traçado. O simbolismo medieval não existe muitas vezes a não ser no espírito dos exegetas modernos, estes pseudo-eruditos obnubilados por uma concepção em parte mitificada da Idade Média. É provável que, malgrado o peso da propaganda eclesiástica, muitos tenham conseguido escapar da sufocante atmosfera mágica em que estavam envolvidos. É significativo que muitas obras de arte medievais bastem-se a si mesmas, sem que possuamos a chave de sua significação simbólica. A maior parte das obras de arte da Idade Média – devemos dizer, as mais belas? – conseguem nos emocionar apenas por suas formas. Que encantadoras as sereias, a ponto de quisermos esquecer que representavam o mal! Na era gótica, a sensibilidade emerge lentamente da floresta de símbolos em que tinha sido mergulhada na Alta Idade Média. Se olharmos as miniaturas (as cópias, infelizmente, pois os originais foram destruídos em 1870) que ornamentam o *Hortus deliciarum* de Herrade de Landsberg na metade do século 12, encontraremos um ceifador, um lavrador e um manipulador de marionetes. O pintor aplicou-se visivelmente a representar cenas, pessoas e instrumentos por eles próprios. Só com alguma dificuldade algum detalhe, como um anjo relegado ao canto da miniatura, lembra-nos de que se trata da parábola evangélica do trigo e do joio, do homem condenado ao trabalho após a queda, de Salomão contemplando o universo como um teatro de fantoches e ex-

clamando: "Vaidade das vaidades, tudo é vaidade!". Tudo na obra de arte diz, ao contrário, que o artista leva a sério o mundo sensível – melhor: que nele encontra prazer. O empobrecimento do simbolismo, ou pelo menos seu enfraquecimento diante da realidade sensível, manifesta uma mutação profunda da sensibilidade. Seguro, o homem contempla o mundo como Deus após a criação, e o acha belo e bom. A arte gótica é confiança.

A FALSIDADE E A MENTIRA

Antes de chegar lá, os homens da Idade Média tiveram que lutar contra uma impressão generalizada de insegurança, e o combate não tinha chegado ao fim no século 13. Sua grande perturbação provém de que os seres e as coisas não são realmente o que parecem. O que a Idade Média mais detesta é a mentira. O epíteto natural de Deus é "aquele que nunca mente". Os maus são mentirosos. "Vós sois um mentiroso, Ferrando de Carrion", diz Pero Bermuez na cara de um infante, e Martin Antolinez, outro companheiro do Cid, joga na cara do segundo infante: "Fechais vossa boca, mentiroso, boca-sem-verdade". A sociedade é feita de mentirosos. Os vassalos são traidores, *félons*³¹ que renegam seu senhor, êmulos de Ganelão,³² e, depois dele, do grande protótipo de todos: Judas. Os mercadores são fraudadores que só pensam em enganar e roubar. Os monges são hipócritas, tal Falso-Semblante, personificado no *Roman de la Rose* por um franciscano. O vocabulário medieval é de uma extraordinária riqueza para designar os inumeráveis tipos de mentira e as infinitas espécies de mentirosos. Até os profetas podem ser falsos profetas, e os milagres, falsos milagres, obras do Diabo. É que o domínio do homem medieval sobre a realidade é tão fraco que ele deve valer-se da astúcia para levar a melhor. Pode-se pensar que aquela sociedade belicosa tudo ganhava ao atacar. Grande ilusão. As técnicas eram tão mediócras que a resistência quase sempre preva-

31 Na sociedade feudal, *félon* designava o vassalo traidor ou rebelde em relação ao seu senhor. (N.T.)

32 Um dos personagens principais da conhecida *Chanson de Roland*. Ganelão traiu a confiança dos francos, entregando a retaguarda das tropas de Carlos Magno aos sarracenos do rei Marcílio, o que provocou a batalha de Roncesvales e a morte de seu enteado Rolando – o herói do poema épico. (N.T.)

lecia sobre a ofensiva. Mesmo no domínio militar, os castelos e as muralhas eram quase impenetráveis. Quando o invasor os forçava, era quase sempre pela astúcia. A totalidade de bens colocados à disposição da humanidade medieval era tão insuficiente que para viver era preciso "se arranjar". Aquele que não tinha força ou astúcia estava quase que com certeza fadado a perecer. O que é seguro e quem é seguro? Da imensa obra de Santo Agostinho, a Idade Média deu atenção especial ao tratado *De mendacio* (Da mentira).

UMA CIVILIZAÇÃO DAS APARÊNCIAS: O ALIMENTO E O LUXO ALIMENTAR, O CORPO E O GESTO

Diante da realidade fugaz, que fazer, senão agarrar-se às aparências? A Igreja em vão se esforçou para incitar os homens da Idade Média a negligenciá-la e desprezá-la e buscar as verdadeiras riquezas que estão escondidas. Mas em seus comportamentos e atitudes a sociedade medieval era uma sociedade de aparências.

A primeira aparência é o corpo. Era preciso rebaixá-lo. Gregório Magno chamou-lhe de "abominável vestimenta da alma". E São Luís disse a Joinville: "Quando o homem morrer, fica salvo da lepra do corpo". Os monges, verdadeiros modelos da humanidade medieval, não param de humilhar seus corpos pelas práticas ascéticas. As regras monásticas limitam ao mínimo os banhos e a higiene corporal, vistos como luxo e volúpia. Para os eremitas, a sujeira é uma virtude. O batismo, em sentido próprio e em sentido figurado, deve lavar o cristão de uma vez por todas. Com o trabalho, a nudez é uma punição do pecado. Adão e Eva depois da queda e Noé após a embriaguez expõem sua nudez impúdica e pecaminosa. O nudismo, aliás, é sinal de heresia e de impiedade, e em todo herético existe algo de um adamita.³³ É curioso

33 Os adamitas, também chamados de Pikarti, integravam uma facção radical do movimento Hussita, ocorrido na Boêmia no começo do século 15. Eram liderados em 1421 por um padre chamado Pedro Kanis, e depois por um ferreiro a quem chamavam Adão ou Moisés. Eram adeptos radicais das idéias do livre-espírito, viviam em comunidades absolutamente igualitárias e não reconheciam a existência da propriedade, praticavam a poligamia, o amor livre, e às vezes andavam nus. A seita acabou sendo exterminada a mando do próprio João Zizka, líder militar dos hussitas. (N.T.)

constatar que aqui ainda São Francisco de Assis, que muitas vezes se aproxima da heresia, tendeu, na contra-corrente, fazer da nudez uma virtude. A pobreza é nudez. E passou, simbolicamente, mas concretamente, aos atos. Um estranho episódio dos *Fioretti* nos mostra São Francisco e irmão Rufino pregando em Assis completamente nus.

Entretanto, enquanto o ideal cristão rebaixava o corpo, o ideal guerreiro o exaltava. Os jovens heróis das canções de gesta têm a pele branca e os cabelos louros e ondulados. São atletas.

*Tinha o peito largo e o corpo proporcional,
Ombros largos e peito amplo, e era de constituição robusta,
Tinha os braços grossos e fortes, e os pulsos enormes,
O pescoço longo e gracioso.*

Toda a vida do cavaleiro é exaltação física. A caça, a guerra e os torneios são verdadeiras paixões. Carlos Magno divertia-se tomando banho nu com seus companheiros na piscina do palácio de Aix. Mesmo morto, o corpo é objeto de atentos cuidados. O dos santos era venerado e sua trasladação era a sanção da canonização. Santa Clara de Montefalco, morta em 1308, apareceu a uma monja e lhe disse: "Meu corpo deve ser canonizado". Os homens da Idade Média, cuja visão, sentido intelectual, desenvolver-se-á apenas tardiamente — lembremos que os óculos foram inventados apenas ao fim do século 13 —, exerciam principalmente o mais material de todos os sentidos: o tato. Eram todos verdadeiros São Tomás. Para conservar os cadáveres dos personagens importantes instilava-se mercúrio no nariz, depois se fechavam todos os orifícios naturais com tampões embebidos em substâncias odoríferas consideradas como anticorruptoras e se embalsamava o rosto. Quando o corpo devia ser conduzido para longe, tiravam-lhe as vísceras, que eram enterradas à parte, e enchiam-lhe de mirra, aloés e outras substâncias aromáticas e tornava-se a costurar o cadáver. A religião prometia a ressurreição da carne.

A julgar pela literatura penitencial, pelo número de bastardos, pela resistência do clero à obrigação do celibato, pelas alusões ou explicitações dos *fabliaux*, a vida sexual dos homens da Idade Média levava pouco em conta as exortações da Igreja. A higiene enfim progredia e também aqui as cidades desempenharam um papel pioneiro. Em 1292 havia em Paris pelo menos vinte e seis casas de banho. As estufas eram, aliás, lugares de prazer e mesmo de li-

bertinagem. Eis os banhos de Erfurt no século 13: "Os banhos desta cidade vos serão muito agradáveis. Se tiveres necessidade de vos lavar e gostardes de comodidades, podeis aí entrar com confiança. Sereis amavelmente recebido. Uma linda jovem vos massageará com mão suave em todo bem e toda honra. Um barbeiro experiente vos barbeará sem deixar cair em vosso rosto a menor gota de suor. Fatigado pelo banho, encontrareis um leito para repousar. Depois uma bela mulher, que não vos desagradará, com o ar de uma virgem penteará vossos cabelos com um pente habilmente manejado. Quem não lhe daria beijos se tivesse vontade, e se ela não se defendesse? Se pedirem pagamento, bastará um simples dinheiro..."

A literatura monástica ofereceu também sua contribuição aos cuidados com o corpo. Um precioso manuscrito alsaciano de 1154 contém um manual de dietética escrito por uma monja de Schwarzenhann e ilustrado por Sinttram, um cônego regular de Murbach. É um calendário que indica para cada mês o regime a ser seguido. No princípio do século 13 terá grande difusão um *Guia da saúde* escrito em Salerno.

A alimentação foi, como se viu, uma obsessão da sociedade medieval. A massa camponesa tinha que se contentar com pouco. A base de sua alimentação eram as papas. O principal acompanhamento vinha dos produtos da colheita. Entretanto, nos séculos 12-13, o *companagium*, o acompanhamento do pão, difundiu-se por todas as categorias sociais, e foi então que o pão ganhou verdadeiramente no Ocidente a significação quase mítica que a religião lhe confere. Mas a classe camponesa conhece uma festa alimentar: a imolação do porco em dezembro, cuja carne abastece os banquetes de fim de ano e as refeições de inverno. A representação dos trabalhos dos meses entronizam-na na iconografia.

A alimentação é a primeira ocasião para as camadas dominantes da sociedade manifestar sua superioridade neste domínio fundamental que é o das aparências. O luxo alimentar ocupa o primeiro lugar. Por ele, exibem-se os produtos reservados: a caça das reservas senhoriais, os ingredientes preciosos comprados a alto preço, como as especiarias, e os pratos raros preparados pelos cozinheiros. As cenas de banquete figuram em lugar de destaque nas canções de gesta. Ao luxo eclesiástico, que consiste em seus tesouros litúrgicos, responde o luxo alimentar cavaleiresco. Não que os senhores eclesiásticos tardem em participar deste tipo de munificência. Roger Dion mostrou o papel

capital desempenhado pelas abadias e pelos bispos na constituição do vinhedo medieval. No século 12 o cartuxo Guilherme de Conches se indigna: "O maior número de nossos bispos revolve o universo para encontrar alfaiates ou cozinheiros capazes de preparar requintados molhos apimentados... Quanto àqueles que se entregam ao saber, fogem deles como dos leprosos...". A mesa senhorial é também ocasião de manifestar e de estabelecer regras de etiqueta. Na iconografia dos vícios, a gula, a "goela", é um apanágio dos senhores. Mas a gastronomia se desenvolverá com a burguesia urbana. Os primeiros manuais de cozinha aparecem em meados do século 13 na Dinamarca e nos séculos 14 e 15 multiplicam-se na França, Itália e depois na Alemanha.

O corpo forneceu enfim à sociedade medieval seus principais meios de expressão. Viu-se o cálculo digital. A civilização medieval foi uma civilização do gesto. Todos os contratos e juramentos essenciais eram acompanhados de gestos e se manifestavam através deles. O vassalo colocava suas mãos nas do senhor, estendendo-as sobre uma Bíblia, quebrava uma palhinha³⁴ ou jogava uma luva em sinal de desafio. O gesto produz significado e gera compromissos. É ainda mais importante na vida litúrgica. Gestos de fé, como o sinal da cruz. Gestos de oração, como as das mãos juntas, das mãos erguidas, das mãos em cruz e das mãos cobertas com véu. Gestos de penitência, como o bater no peito do *mea culpa*. Gestos de bênção, como os da imposição das mãos e o sinal da cruz. Gestos de exorcismo, como o da incensação. A administração dos sacramentos culmina em alguns gestos. A celebração da missa é uma seqüência de gestos. O gênero feudal por excelência foi a canção de gesta; *gesta* e *gestus* sendo palavras da mesma família.

Esta importância do gesto é capital para a arte medieval, animando-a, dando-lhe expressividade, dando-lhe o sentido da linha e do movimento. As igrejas são gestos em pedra. E a mão de Deus sai das nuvens para dirigir a sociedade medieval.

34 No original, *fétu*. No vocabulário feudal, *festuca* designava um objeto simbólico (em geral, uma palhinha, mas também podia ser um pedaço de madeira, um torrão de terra, um bastão, báculo ou outro) empregado durante a investidura para representar a concessão do feudo. (N.T.)

O VESTUÁRIO E O LUXO VESTIMENTAR

O significado social da vestimenta é ainda maior. Designa cada categoria social, vindo a ser um verdadeiro uniforme. Não se vestir em conformidade com as pessoas de sua própria condição social equivalia ou a cometer o pecado maior da ambição, ou a degradar-se. O *pannösus*, o mendigo vestido de trapos, era desprezado. É o termo que, no princípio do século 14, lançam com desdém a São Ivo aqueles que menosprezam o santo homem. O *leitmotiv* da obra intitulada *Meier Helmbrecht*, história de um ambicioso que acabou desclassificado, é o gorro bordado à moda dos senhores que ele usava por vaidade. As regras monásticas fixavam cuidadosamente a vestimenta mais em respeito pela ordem do que pela preocupação de evitar o luxo. Será necessário que as ordens eremíticas dos séculos 11 e 12, notadamente a dos cistercienses, adotem em sinal de reforma o hábito branco não tingido — os monges brancos opondo-se aos monges negros, os beneditinos. As ordens mendicantes irão mais longe e se vestirão de burel, um tecido cru. Serão os monges cinzas. Cada categoria social nova apressa-se a ter uma vestimenta própria. Assim fazem as corporações, e em primeiro lugar a corporação universitária. Uma atenção especial é conferida aos acessórios que determinam mais particularmente o grau, como os chapéus e as luvas. Os doutores usam luvas compridas de camurça e gorro. Aos cavaleiros reservam-se as esporas. Fato curioso para nós, o armamento medieval é demasiadamente funcional para constituir um verdadeiro uniforme. Mas ao elmo, à cota de malhas, ao escudo e à espada, os cavaleiros acrescentam as armarias. Nascia o brasão.

O luxo vestimentar se desenvolve entre os ricos. Ele se manifesta pela qualidade e quantidade de tecido (panos pesados, grandes e finos, sedas bordadas de ouro), ou pelos ornamentos: as cores que mudam com a moda, o escarlata estando ligado aos colorantes vermelhos (vegetais, como a garancina; ou animais, como a cochonila) que recua no século 13 diante do verde-azul, a gama dos azuis e dos verdes sendo estimulada pelo desenvolvimento do cultivo do pastel³⁵ (para lutar contra a concorrência, na Alemanha, os mercadores de garancina mandam pintar os diabos em azul para desacreditar a nova

35 Ver primeira parte, capítulo 3, nota 13. (N.T.)

moda); as peles, que os mercadores da Hansa vão buscar até em Novgorod e os Genoveses vão buscar na Criméia; e, para as mulheres, as jóias.

No fim do século 13 aparecem leis suntuárias, notadamente na Itália e na França. Sem dúvida ligam-se à crise econômica que está começando a aparecer, mas mais seguramente ligam-se às transformações sociais, responsáveis pelo aparecimento dos enriquecidos que ameaçam eclipsar as antigas famílias com seu luxo exagerado. Tais leis ajudam a manter a ordem social pela diferenciação vestimentar.

Enquanto a vestimenta feminina alonga-se ou encurta-se de acordo com as oscilações entre a prosperidade e a crise econômica (alonga-se em meados do século 12 e provoca grande indignação nos moralistas, que consideram esta moda inconveniente e desavergonhada, e se torna mais curta na metade do século 14), as roupas de baixo ganharam mais importância nos séculos 13 e 14 na proporção dos progressos da higiene e do cultivo do linho. A camisa generaliza-se e aparece as ceroulas. Mas, tal qual na gastronomia, seu triunfo estará ligado ao da burguesia.

A CASA E A OSTENTAÇÃO DA MORADIA

A casa é a última manifestação de diferenciação social. A casa camponesa é de adobe ou de madeira, a pedra servindo, quando utilizada, apenas no alicerce; limita-se geralmente a um único compartimento e não tem por chaminé mais que um abertura no teto. Pobremente mobiliada e apetrechada, não retém o camponês. A pobreza concorria para a mobilidade do camponês medieval.

As casas das cidades continuam ainda a ser feitas principalmente de madeira. São presas fáceis para incêndios. O fogo é um grande flagelo na Idade Média. Entre 1200 e 1225 ocorrem seis incêndios em Rouen. A Igreja não encontrava grande dificuldade para persuadir os homens da Idade Média de que eram apenas peregrinos neste mundo. Mesmo sedentários, raramente tinham tempo de ligar-se à sua casa.

O mesmo não sucedia com os ricos. O castelo era signo de segurança e prestígio. No século 11 erguem-se as torres e predomina a preocupação com a defesa. Depois, a decoração se define. Sempre bem defendidos, os castelos reservam mais lugar à habitação e no interior de suas muralhas se desenvolvem construções destinadas à moradia. Mas a vida ainda se concentra na grande

sala. O mobiliário continua reduzido. As mesas em geral são desmontáveis, sendo retiradas após as refeições. O móvel em geral é a arca ou baú, onde são arrumadas as roupas ou a baixela. Ela é o supremo luxo, resplandece, e também é uma reserva econômica. A vida dos senhores continuando itinerante, era necessário levar com facilidade sua bagagem consigo. Na cruzada, Joinville carrega apenas jóias e relíquias. Outro luxo são as tapeçarias, que também têm sua utilidade: quando erguidas, funcionam como biombo e separam os quartos. São levadas de castelo em castelo, e para este povo de guerreiros elas lembram a habitação por excelência, a tenda.

Mas talvez as grandes damas – é o mecenato das mulheres – tenham investido mais na decoração de interiores. Segundo Baudri de Bourgueil, o quarto de dormir de Adèle de Blois, filha de Guilherme o Conquistador, tinha as paredes ornadas com tapeçarias compostas de representações do Antigo Testamento e das *Metamorfoses* de Ovídio e panos em que aparecia bordada a conquista da Inglaterra. No teto, pinturas representavam o céu, com a Via Láctea, as constelações, o zodíaco, o sol, a lua e os planetas. O piso era um mosaico figurando um mapa-múndi com monstros e animais. Um leito com baldaquino era sustentado por oito estátuas que representavam a Filosofia e as Artes Liberais.

A pedra e as torres do castelo eram sinais de prestígio e de riqueza. Assim o fazem nas cidades, por imitação, os mercadores ricos: “casa forte e bela”, como se dizia. Mas o burguês se ligará à sua casa e a mobiliará. Aqui também deixará sua marca na evolução do gosto e inventará o conforto.

Símbolo do poder de um indivíduo ou de uma família, o castelo é muitas vezes derrubado quando seu possuidor era vencido. Na cidade, do mesmo modo, o rico exilado via sua casa destruída ou queimada: era o *abattis* ou o *arsis* da casa.

UMA CIVILIZAÇÃO DO JOGO

Uma vez satisfeitas as necessidades essenciais de subsistência e, no caso dos ricos, as satisfações não menos essenciais do prestígio, restava pouco aos homens da Idade Média. Sem se preocupar com o bem-estar, sacrificavam tudo que podiam pela aparência. Suas únicas alegrias profundas e desinteressadas eram a festa e o jogo, ainda que, no caso dos grandes, a festa fosse também ostentação e propaganda.

O castelo, a igreja e a cidade são cenários de teatro. É sintomático que a Idade Média tenha ignorado um lugar próprio para o teatro. Os palcos e as encenações eram improvisados onde houvesse um centro de vida social. Na igreja, as cerimônias religiosas eram festas, e do drama litúrgico é que saiu o teatro. No castelo, os banquetes, torneios, espetáculos de trovadores, jograis, dançarinos e domadores de ursos se sucedem. Nas cidades, teatros mambembes erguem-se nas praças e encenam-se os “Jeu de la Feuillée”.³⁶ Todas as classes da sociedade fazem das festas familiares cerimônias ruinosas: os casamentos deixam os camponeses empobrecidos por anos e os senhores, por meses. Os jogos exercem uma sedução singular sobre esta sociedade alienada. Escrava da natureza, ela entrega-se ao acaso: os dados rolam em todas as mesas. Prisioneira de estruturas sociais rígidas, ela transforma a própria estrutura social num jogo: foi o caso do xadrez, que recebeu do oriente no século 11 como um jogo real e o feudalizou ao fazer diminuir o poder do rei, e o transformou num espelho social depois que, no século 13, o dominicano Jacques de Cessoles ensinou como “moralizá-lo”. Ela projeta e sublima suas preocupações profissionais em jogos simbólicos e mágicos: torneios e esportes militares expressavam o essencial da vida cavaleiresca, enquanto festas folclóricas expressavam o modo de ser das comunidades camponesas. A Igreja teve de aceitar de se ver travestida por ocasião das Festas dos Loucos. A música, o canto e a dança dominam em todas as classes sociais, sejam os cantos de igreja, as danças requintadas dos castelos ou as carolas³⁷ populares dos camponeses. Toda a sociedade medieval se auto-representava nestes jogos. Monges e clérigos entregam-se aos exercícios de vocalização do canto gregoriano, os senhores às modulações profanas – como os *klangspielereien* dos jograis e Minnesänger – e os camponeses às onomatopéias do charivari.³⁸ A esta alegria medieval, Santo Agostinho

³⁶ Alusão à célebre peça de autoria de Adam de la Halle. Ver segunda parte, capítulo 6, nota 30. (N.T.)

³⁷ Dança de roda medieval, muito difundida na França e na Inglaterra. (N.T.)

³⁸ Berreiro, tumulto, assuada. Cortejo barulhento existente desde a Idade Média até pelo menos o fim do século 19 em diversas comunidades (aldeãs ou urbanas) contra determinados indivíduos do grupo, especialmente por ocasião das segundas núpcias de viúvas. Os participantes usavam disfarces e produziam uma música dissonante produzida por gritos, zombarias e pelo som de instrumentos de percussão, ferramentas ou latas. (N.T.)

deu também uma definição: é a jubilação, os “gritos de alegria sem palavras”. Os homens da Idade Média esqueciam-se das calamidades, das violências, dos perigos, encontrando segurança e abandonavam-se a esta música que envolvia sua cultura. Jubilavam.

ORIENTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Nenhuma obra tratando apenas da Baixa Idade Média (séculos 14 e 15) figura nesta bibliografia.

- I. Obras gerais
- II. Histórias nacionais
- III. Alta Idade Média
- IV. O Oriente, Bizâncio, o Islã e a Cristandade
- V. Marinha, viagens
- VI. Alimentação
- VII. Demografia
- VIII. Família, parentesco
- IX. Mulher, criança
- X. Guerra
- XI. Castelos
- XII. Cruzadas
- XIII. Técnicas
- XIV. Economia e sociedade
- XV. Campo e camponeses
- XVI. Feudalismo e senhores
- XVII. Cidades e burgueses
- XVIII. Corporações, artesãos, ofícios
- XIX. Comércio, moeda, mercadores

- XX. A sociedade: integrações e exclusões
- XXI. Judeus
- XXII. Peregrinações
- XXIII. Direito e idéias políticas
- XXIV. Vida intelectual
- XXV. Literatura
- XXVI. Ciências
- XXVII. Arte
- XXVIII. Igreja, religião, espiritualidade
- XXIX. Heresias, feitiçaria, religiosidade popular
- XXX. Sensibilidades, mentalidades, ideologias
- XXXI. Tempo, memória, história
- XXXII. Vida cotidiana

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. OBRAS GERAIS

- BECK, M. *Finsteres oder Romantisches Mittelalter*. Zürich: Artemis, 1950.
- BLOCH, M. *Mélanges historiques*. Paris: SEVPEN, 1963. 2 v.
- BONASSIE, P. *Les 50 mots clefs de l'histoire médiévale*. Toulouse: [s.n.], 1981. (*Dicionário da Idade Média*. Lisboa: Dom Quixote, 1985)
- BORST, A. *Lebensformen im Mittelalter*. Frankfurt am main: Propyläen, 1973.
- BOUARD, M. de. *Manuel d'archéologie médiévale. De la fouille à l'histoire*. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, 1975.
- BRANCA, V. (Ed.). *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*. Firenze: Sansoni, 1973.
- BROOKE, C. *L'Europe au milieu du Moyen Age (962-1154)*. [S.l.: s.n.], 1967. Trad. fr.
- DELORT, R. *Introductions aux sciences auxiliaires de l'histoire*. Paris: A. Colin, 1969.
- FEDOU, R. *Lexique historique du Moyen Age*. Paris: A. Colin, 1980.
- GÉNICOT, L. *Les Lignes de faite du Moyen Age*. Tournai: Casterman, 1961. (*As linhas de rumo da Idade Média*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1963)
- _____. *Le XIII^e siècle européen*. Paris: PUF, 1968.
- HEER, F. *L'Univers du Moyen Age*. Paris: [s.n.], 1961. Trad. fr.

HEERS, J. *Précis d'Histoire du Moyen Age*. Paris: PUF, 1973. "Histoire universelle", Larousse de poche (3 v., P. Riche, B. Guillemain, J. Favier) Paris, 1968-1969. (*História Medieval*. São Paulo: Difel, 1982)

INFORMATIQUE et Histoire Médiévale. École Française de Rome, 1977.

LE GOFF, J. *Pour un autre Moyen Age*. Paris: Gallimard, 1977. (*Para um novo conceito da Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980)

LOPEZ, R. *Naissance de l'Europe (IV^e-XIV^e siècles)*. Paris: A. Colin, 1962. (*O nascimento da Europa*. Lisboa: Cosmos, 1965)

MORRALL, J.-B. *The Medieval Imprint*. London: Watts, 1967.

MUNDY, J.-H. *Europe in the High Middle Ages (1150-1309)*. London: Longman, 1973.

PACAUT, M. *Guide de l'étudiant en histoire médiévale*. Paris: PUF, 1968.

PERNOUD, R. *Pour en finir avec le Moyen Age*. Paris: Seuil, 1977. (*O mito da Idade Média*. Mem-Martins: Europa-América, [1989?])

SOUTHERN, R.-W. *The Making of the Middle Ages*. London: Hutchinson's University Library, 1953.

TYPOLOGIE des sources du Moyen Age occidental (dir. L. Génicot): 35 fascículos aparecidos desde 1972.

VOLPE, G. *Il Medio Evo*. Firenze: [s.n.], 1965.

ZUMTHOR, P. *Parler du Moyen Age*. Paris: Minuit, 1980.

II. HISTÓRIAS NACIONAIS

ALEMANHA

CUVILLIER, J.-P. *L'Allemagne médiévale: naissance d'un état (VIII^e-XIII^e siècles)*. Paris: Payot, 1979.

FUHRMANN, H. *Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978. (*Deutsche Geschichte*, éd. J. Leuschner, v. 2)

GEBHARDT, B. *Handbuch der deutschen Geschichte*. Éd. H. Grundmann. [Stuttgart: Union Verlag, 1970-1976]. v. 1.

LÜTGE, F. *Deutsche Sozial und Wirtschaftsgeschichte*. Berlin: Springer, 1960.

RASSOW, P. et al. *Histoire de l'Allemagne des origines à nos jours*. [Roanne]: Horvath, 1969. t. 1. Trad. fr.

SCHIEFFER, T. *Die deutsche Kaiserzeit (900-1250)*. Frankfurt am main: Ullstein, 1973. (*Deutsche Geschichte*, Éd. W. Hubatsch)

INGLATERRA

BARLOW, F. *The Feudal Kingdom of England 1042-1216*. London: Longman, 1972.

BÉRESFORD, M.-W.; SAINT-JOSEPH, J.-K.-S. *Medieval England, an Aerial Survey*. Cambridge: University Press, 1958.

PLATT, C. *Medieval England. A Social History and Archeology from the Conquest to A.D. 1600*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

POOLE, A.-L. *Medieval England*. Oxford: Clarendon Press, 1958. 2 v.

POSTAN, M.-M.; HILL, CH. *Histoire économique et sociale de la Grande-Bretagne*. Paris: [s.n.], 1977. Trad. fr.

ÁUSTRIA

HANTSCH, H. *Die Geschichte Österreichs*. Vienne: [s.n.], 1959. t. 1.

UHLIRZ, K.; UHLIRZ, M. *Handbuch der Geschichte Österreich-Ungarns. neue ausgabe*. Graz: In Kommission bei H. Böhlau Nachf, 1963. v. 1.

BÉLGICA E PAÍSES BAIXOS

DOEHAERD, R. *L'Expansion économique belge au Moyen Age*. Bruxelles: La Renaissance du livre, 1946.

GÉNICOT, L. *Du Xe au XIV^e siècle. Des provinces dans un monde*. Bruxelles: Fondation Charles Plisnier, 1966.

HOUTTE, J. A. van. *Economische en Sociale Geschiedenis van de Lage Landen*. Zeist.-Anvers: W. de Haan, 1964.

PIRENNE, H. *Histoire de Belgique*. Bruxelles: M. Lamertin, 1922. t. I-III.

CROÁCIA

GULDESCU, S. *History of Medieval Croatia*. The Hague: Mouton, 1964.

ESCÓCIA

DICKINSON, W.-C. *Scotland from the Earliest Times to 1603*. London: T. Nelson, 1961.

ESPAÑA

DESFOURNEAUX, M. *Les Français en Espagne aux XI^e et XII^e siècles*. Paris: PUF, 1949.

DUFOURCQ, CH.-E.; GAUTIER DALCHÉ, J. *Histoire économique et sociale de l'Espagne chrétienne au Moyen Age*. Paris: A. Colin, 1976.

GUICHARD, P. *Structures sociales "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane*. Paris: Mouton, 1977.

MENENDEZ PIDAL. *La España del Cid*. Madrid: Espasa Calpa, 1969.

PASTOR DE TOGNERI, R. *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*. Buenos Aires: [s.n.], 1973.

_____. *Del Islam ao Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo siglos XI-XIII*. Barcelona: Península, 1975.

SANCHEZ ALBORNOZ, C. *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*. México: Universidad nacional autónoma de México instituto de investigaciones históricas, 1965.

VALDEAVELLANO, L. G. de. *Historia de España*. Madrid: [s.n.], 1964. t. 1.

VICENS VIVES, Jaime. *Historia social y económica de España y América*. Barcelona: Teide, 1957. t. I-II.

FRANÇA

CHÉDEVILLE, A. *La France du Moyen Age*. Paris: [s.n.], 1965.

DUBY, G.; MANDROU, R. *Histoire de la civilisation française*. Paris: A. Colin, 1958. t. I.

DUBY, G. (Ed.). *Histoire de la France*. Paris: Larousse, 1970. t. I.

LEMARIGNIER, J.-F. *La France médiévale: institutions et société*. Paris: [s.n.], 1971.

LORCIN, M.-TH. *La France au XIII^e siècle*. Paris: Nathan, 1975.

PAÍS DE GALES

JACK, R.-I. *Medieval Wales*. London: Hodder and Stoughton, 1972.

HUNGIA

MACARTNEY, C.-A. *The Medieval Hungarian Historians*. Cambridge: University Press, 1953.

PAMLENYI, E. (Ed.). *Histoire de la Hongrie*. Roanne: Horvath, 1974. Trad. fr.

IRLANDA

OTWAY-RUTHVEN, A.-J. *A History of Medieval Ireland*. London: Benn; New York: Barnes & Noble, 1968.

ITÁLIA

JONES, P. *Economia e società nell'Italia medievale*. Torino: G. Einaudi, 1980.

- IUZZATO, G. *Storia economica d'Italia*. Roma: Edizione Leonardo, 1949. t. I.
 SALVATORELLI, T. *Histoire de l'Italie*. Roanne: [s.n.], 1973. Trad. fr.
 STORIA d'Italia Einaudi. Torino: Einaudi, 1972-1974. 3 v., t. I e II. *Annali*, t. I, 1978.

POLÓNIA

- GIEYSZTOR, A. et al. *Histoire de Pologne*. Roanne: [s.n.], 1971. Trad. fr.

PORTUGUAL

- OLIVEIRA MARQUES, A.-H. de. *Histoire du Portugal*. Roanne: [s.n.], 1978.
 Trad. fr. (*História de Portugal*. Lisboa: Edições Agora, 1972)

ESCANDINÁVIA

- ANDERSON, I. *Histoire de la Suède*. Roanne: [s.n.], 1973. Trad. fr.
 MUSSET, L. *Les Peuples scandinaves au Moyen Age*. Paris: PUF, 1951.

ESLAVOS

- DVORNIK, F. *Les Slaves*. Paris: [s.n.], 1970. Trad. fr.

SUIÇA

- BERGER, J.-F. *Problèmes de l'histoire économique de la Suisse*. Berne: Francke, 1968.
 PEYER, H.-C. *Frühes und Hohes Mittelalter. Die Entstehung der Eidgenossenschaft*. Zürich: [s.n.], 1972. (Handbuch der Schweizer Geschichte I).

III. ALTA IDADE MÉDIA (muito resumido)

- BANNIARD, M. *Le Haut Moyen Age occidental*. Paris: PUF, 1980. (*A Alta Idade Média Ocidental*. Mem-Martins: Publicações Europa-América, [1980?])
 BEUMANN, H. (Ed.). *Karl der Grosse, Lebenswerk und Nachleben*. Dusseldorf: [s.n.], 1965-1967. 4 v.
 CHARLEMAGNE. *Oeuvre. Rayonnement et survivance*. Catalogue de l'exposition d'Aix-la-Chapelle, 1965.
 DHONDT, J.; ROUCHE, M. *Le Haut Moyen Age (VIIIe-XIe siècles)*. Paris: Bordas, 1976.
 DOCKES, P. *La Libération médiévale*. Paris: Flammarion, 1979.
 DUBY, G. *Guerriers et Paysans, VIIe-XIIe siècles, premier essor de l'économie européenne*. Paris: Gallimard, 1973. (*Guerreiros e camponeses: os primórdios do crescimento europeu (séculos VII-XII)*. Lisboa: Estampa, 1980)
 LOMBARD, M. *Espaces et réseaux du Haut Moyen Age*. Paris: Mouton, 1972.
 RICÉ, P. *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Age*. Paris: [s.n.], 1979.
 SETTIMANE di Studio del centro italiano di Studi sull'alto Medioevo, Spoleto. 1 volume anual desde 1953.

IV. O ORIENTE, BIZÂNCIO, O ISLÃ E A CRISTANDADE

- DANIEL, N. *Islam and the West. The Making of an Image*. Edinburgh: University Press, 1960.
 EBERSOLT, J. *Orient et Occident. Recherches sur les influences byzantines et orientales en France pendant les Croisades*. Paris: Boccard, 1954.
 OHNSORGE, W. *Abendland und Byzanz*. Darmstadt: H. Gentner, 1958.
 SOUTHERN, R.-W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.
 WILPERT, P. (Ed.). *Antike und Orient im Mittelalter, Miscellanea Mediaevalia I*. Berlin: De Gruyter, 1962.

V. MARINHA, VIAGENS

HEINSIUS, P. *Das Schiff der hansischen Frühzeit*. Weimar: H. Bohlhaus Nachfolger, 1956.

HOCQUET, J.-CL. *Le sel et la fortune de Venise*. Lille: [s.n.], 1979. (II. Voiliers et commerce en Méditerranée, 1200-1650)

MOLLAT, M. *Histoire universelle des explorations*. Paris: [s.n.], 1955. t. I.

MOLLAT, M. (Ed.). *Colloques d'histoire maritime* (desde 1956).

ROUX, J.-P. *Les Explorateurs au Moyen Age*. Paris: Seuil, 1961.

VI. ALIMENTAÇÃO

DEMBINSKA, M. *La Consommation alimentaire dans la Pologne médiévale*. Varsovia: [s.n.], 1963. (obra resumida em Francês em *Études d'histoire rurale en Pologne*, 1963. t. VI)

HEMARDINQUER, J.-J. (Ed.). *Pour une histoire de l'alimentation*. Paris: A. Colin, 1970.

MAURIZIO, A. *Histoire de l'alimentation végétale*. Paris: Payot, 1932. Trad. fr.

TANNAHILL, R. *Food in History*. London: Eyre Methuen, 1973.

VII. DEMOGRAFIA

BARATIER, E. *La Démographie provençale du XIII^e au XVI^e siècle*. Paris: SEV-PEN, 1961.

BELOCH, K.-J. *Bevölkerungsgeschichte Italiens*. Berlin: De Gruyter, 1937, 1961. 3 v.

CIPOLLA, C.-M. *Economic History of World Population*. Harmondsworth: [s.n.], 1962.

KEYSER, E. *Bevölkerungsgeschichte Deutschlands*. Leipzig: Hirzel, 1938.

REINHARD, M.; ARMENGAUD, A.; DUPAQUIER, J. *Histoire générale de la population mondiale*. Paris: Montchrestien, 1968.

RUSSEL, J.-C. *British Medieval Population*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1948.

_____. *Late Ancient and Medieval Population*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1958.

VIII. FAMÍLIA E PARENTESCO

DUBY, G. *Le Chevalier, la femme et le prêtre*. Le mariage dans la France féodale. Paris: Hachette littérature générale, 1981. (*O cavaleiro, a mulher e o padre: o casamento na França feudal*. Lisboa: Dom Quixote, 1988)

DUBY G.; LE GOFF, J. (Ed.). *Famille et Parenté dans l'Occident médiéval*. Rome: École Française de Rome, 1977.

FLANDRIN, J.-L. *L'Église et le contrôle des naissances*. Paris: Flammarion, 1970.

GAUDEMET, J. *Les Communautés familiales*. Paris: M. Rivière, 1963.

HEERS, J. *Le Clan familial au Moyen Age*. Paris: PUF, 1974.

MOLIN, J.-P.; MUTEMBÉ, P. *Le Rituel du mariage en France du XII^e au XVI^e siècle*. Paris: [s.n.], 1974.

NOONAN, J.-T. *Contraception et mariage*. Paris: Cerf, 1969.

IX. MULHER, CRIANÇA

ARIÈS, PH. *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. nle éd. Paris: [s.n.], 1975. (*História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987).

CAHIERS de Civilisation médiévale, n. 2/3, 1977: La femme dans les civilisations des X^e-XIII^e siècles.

CASAGRANDE, C. *Prediche alle donne del secolo XIII*. Milano: Bompiani, 1978.

DE MAUSE, Lloyd (Ed.). *The History of Childhood*. New York: Psychohistory Press, 1974.

L'ENFANT au Moyen Age, Senefiance 9, Aix-en-Provence-Paris, 1980.

GRIMAL, P. (Ed.). *Histoire mondiale de la femme*. Paris: [s.n.], 1966. t. II.

POWER, E. *Medieval Women*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

SHAHAR, S. *Die Frau im Mittelalter*. Königstein/Ts.: Athenäum, 1981.

X. GUERRA

CONTAMINE, PH. *La Guerre au Moyen Age*. Paris: PUF, 1980.

RUSSELL, E.-H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

XI. CASTELOS

BROWN, R.-A. *English Castles*. London: B. T. Bastford, 1962.

DESCIAMP, P. *Les Châteaux des Croisés en Terre sainte*. Paris: [s.n.], 1964-1969. 2 v.

FINO, J.-F. *Forteresses de la France médiévale*. Paris: [s.n.], 1977.

FOURNIER, G. *Le Château dans la France médiévale*. Paris: Aubier Montaigne, 1978.

XII. CRUZADAS

ALPHANDÉRY, P.; DUPRONT, A. *La Chrétienté et l'idée de croisade*. Paris: A. Michel, 1954-1959. 2 v.

CARDINI, F. *Le Crociate tra il mito e la storia*. Roma: [s.n.], 1971.

DELARUELLE, E. *L'idée de croisade au Moyen Age*. Torino: Bottega d'Erasmus, 1980.

MORRISSON, C. *Les Croisades*. Paris: PUF, 1969.

PRAWER, J. *Histoire du royaume latin de Jérusalem*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1975. 2 v.

_____. *The Latin Kingdom of Jerusalem, European colonialism in the Middle Ages*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1972.

_____. *Crusader Institutions*. Oxford: Claredon Press, 1980.

RICHARD, J. *L'Esprit de la croisade*. Paris: Cerf, 1969.

RUNCIMAN, S. *A History of the Crusades*. Cambridge: University Press, 1951-1954. 3 v.

SETTON, K.-M. (Ed.). *A History of the Crusades*. [Philadelphia]: University of Pennsylvania Press, 1955-1962. 2 v.

SIVAN, E. *L'Islam et la Croisade*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1968.

XIII. TÉCNICAS

GILLE, B. *Histoire des techniques*. Paris: Gallimard, 1978. (Encyclopédie de la Pléiade)

SINGER, C. et al. *A History of Technology*. Oxford: Claredon Press, 1956. v. II.

WHITE JR., LYNN. *Technologie médiévale et transformations sociales*. Paris: Mouton, 1969. Trad. fr.

XIV. ECONOMIA E SOCIEDADE

BALDWIN, J.-W. *The Medieval Theories of the just Price*. Philadelphia: American philosophical society, 1959.

_____. *Masters, Princes and Merchants: the social views of Peter the Chanter and his circle*. Princeton: Princeton University Press, 1970. 2 v.

BOSL, K. *Die Gesellschaft in der Geschichte des Mittelalters*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975.

BROOKE, C. N. L. *The Structure of Medieval Society*. London: Thames and Hudson, 1971.

THE CAMBRIDGE Economic History of Europe. [S.l.: s.n.], 1963. I: The agrarian life of the Middle ages, 1966; II: Trade and Industry in the Middle ages, 1952, III: Economic Organization and Policies in the Middle Ages.

CIPOLLA, Carlo M. (Ed.). *The Fontana Economic History of Europe*. London: [s.n.], 1972. I: The Middle Ages.

FOSSIER, R. *Histoire sociale de l'Occident médiéval*. Paris: A. Colin, 1970.

FOURQUIN, G. *Histoire économique de l'Occident médiéval*. Paris: A. Colin, 1969. (*História econômica do Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1981)

GILCHRIST, J. *The Church and Economic Activity in the Middle Ages*. London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1969.

IBANES, J. *La Doctrine de l'Église et les réalités économiques au XIIIe siècle*. Paris: PUF, 1967.

LE MENÉ, M. *L'Économie médiévale*. Paris: PUF, 1977.

LITTLE, L. K. *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. London: P. Elek, 1978.

NELSON, B. *The Idea of Usury*. Princeton: [s.n.], 1959.

NOONAN JR., J.-T. *The Scholastic Analysis of Usury*. Cambridge, MA: Havard University Press, 1957.

PIRENNE, H. *Histoire économique et sociale du Moyen Age*. Mise à jour par H. Van Werveke. Paris: PUF, 1963. (*História econômica e social da Idade Média*. Sao Paulo: Mestre Jou, 1968)

POUNDS, J.-J.-G. *An Economic History of Medieval Europe*. London: Longman, 1974.

WOLFF, PH. *Histoire générale du travail*. Paris: Nouvelle Librairie de France, 1960. t. II.

XV. CAMPO E CAMPONESES

BADER, K. *Das mittelalterliche Dorf als Friedens und Rechtsbereich*. Weimar: H. Böhlau Nachfolger, 1957. t. I.

BENNETT, H.-S. *Life on the English Manor. A Study of Peasant Condition, 1150-1400*. Cambridge [Engl.]: The University Press, 1937.

BESSMERTNY, Y.-C. *La Campagne féodale et le marché en Europe occidentale aux XIIe et XIIIe siècles. (d'après les documents de la région entre la Seine et le Rhin)*. Moscou: [s.n.], 1969. (em russo, com um breve resumo em francês)

CHAPELOT, J.; FOSSIER, R. *Le Village et la maison au Moyen Age*. Paris: Hachette littérature, 1980.

CURSCHMANN, F. *Hungersnöte im Mittelalter*. Leipzig: B. G. Teubener, 1900.

DION, R. *Histoire de la vigne et du vin en France*. Paris: [s.n.], 1959.

DOLLINGER, PH. *L'Évolution des classes rurales en Bavière*. Paris: Belles Lettres, 1949.

DUBY, G. *L'Economie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier, 1962. 2 v. (*Economia e vida no campo no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1988. 2 v.)

EPPERLEIN, S. *Bauernbedrückung und Bauernwiderstand im hohen Mittelalter*. Berlin: Akademie-Verlag, 1960.

FOSSIER, R. *La Terre et les Hommes en Picardie jusqu'à la fin du XIIIe siècle*. Paris: B. Nauwelaerts, 1968. 2 v.

FOURQUIN, G. *Histoire de la France rurale*. Éd. G. Duby et A. Wallon. Paris: Seuil, 1975. t. I.

FRANZ, G. (Ed.). *Deutsche Agrargeschichte*. Stuttgart: Ulmer, 1962. t. II: ABEL, W. *Geschichte der deutschen Landwirtschaft*, t. III: LUTGE, F. *Geschichte der deutschen Agrarverfassung*.

FUMAGALLI, V.; ROSSETTI, G. (Ed.). *Medioevo rurale*. Bologna: Il Mulino, 1980.

HIGOUNET, CH. *La Grange de Vaulerent: Structure et exploitation d'un terroir cistercien de la plaine de France, XIIe-XVe siècles*. Paris: SEVPEN, 1965.

HILTON, R.-H. *A medieval Society, The West Midlands at the End of the XIIIth Century*. London: [s.n.], 1966.

HOMANS, G. C. *English Villages in the XIIIth Century*. Cambridge, MA: [s.n.], 1942.

IMBERCIADORI, I. *Mezzadria classica toscana (IX-XIV sec.)*. Firenze: Stabilimenti grafici Vallecchi, 1951.

KOSMINSKY, E. A. *Studies in the Agrarian History of England in the XIIIth Century*. Oxford: Blackwell, 1956.

LENNARD, R. *Rural England 1086-1135. A Study of Social and Agrarian Condition*. Oxford: Clarendon Press, 1959.

LE PAYSAGE rural: réalités et représentations. Numéro especial da *Revue du Nord*, janv-mars, 1980.

PERROY, E. *La Terre et les paysans en France aux XII^e et XIII^e siècles*. Paris: D'édition d'enseignement supérieur, 1973.

ROUPNEL, G. *Histoire de la campagne française*. Paris: [s.n.], 1973.

SERENI, E. *Histoire du paysage rural italien*. Paris: [s.n.], 1964. Trad. fr.

SLICHTER VAN BATH, B.-H. *An Agrarian History of Western Europe*. [S.l.: s.n.], 1963. Trad. ingl.

TITLOW, J.-Z. *Winchester Yields. A study in Medieval Agricultural Productivity*. Cambridge: University Press, 1972.

XVI. FEUDALISMO E SENHORES

BLOCH, M. *La Société féodale*. Paris: A. Michel, 1949. (A sociedade feudal. Lisboa: Edições 70, 1979)

BONASSIE, P. *La Catalogne du milieu du X^e siècle à la fin du XI^e siècle*. Toulouse: [s.n.], 1975.

BORST, A. (Ed.). *Das Rittertum im Mittelalter*. Darmstadt: [s.n.], 1976.

BOUTRUCHE, R. *Seigneurie et Féodalité*. Paris: Aubier, 1968-1970. 2 v.

CARDINI, F. *Alle radici della cavalleria medievale*. Firenze: [s.n.], 1981.

CONTAMINE, PH. (Ed.). *La Noblesse au Moyen Age*. Paris: PUF, 1976.

COULBORN, R. (Ed.). *Feudalism in History*. Princeton: Princeton University Press, 1956.

DUBY, G. *La Société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*. Paris: A. Colin, 1953.

GANSHOE, E. L. *Qu'est-ce que la féodalité?* Bruxelles: Office de publicité, 1957. (Que é o feudalismo? Mem-Martins: Publicações Europa-América, [1968?])

GUERREAU, A. *Le Féodalisme. Un horizon théorique*. Paris: Sycomore, 1980. (O Feudalismo: um horizonte teórico. Lisboa: Edições 70, 1984)

POLY, J.-P.; BOURNAZEL, E. *La Mutation féodale X^e-XII^e siècles*. Paris: PUF, 1980.

STRUCTURES féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen. (Colloque CNRS, Rome, 1978)

LES STRUCTURES sociales de l'Aquitaine, du Languedoc et de l'Espagne au premier âge féodal (Colloque CNRS, Toulouse, 1968), Paris, 1969.

MITTEIS, H. *Lehnrecht und Staatsgewalt*. Weimar: Böhlau Nachf, 1933.

TOUBERT, P. *Les Structures du Latium médiéval*. Rome: École française de Rome, 1973.

XVII. CIDADES E BURGUESES

BAREL, Y. *La Ville médiévale, système social, système urbain*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1975.

BERESFORD, M. *New Towns of the Middle Ages. Town plantation in England, Wales and Gascony*. [S.l.: s.n.], 1967.

CENTRO DI STUDI SULLA SPIRITUALITÀ MEDIEVALE XI. *La Coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento*. Todi: L'Accademia Tudertina, 1972.

DUBY, G. (Ed.). *Histoire de la France urbaine*. Paris: Seuil, 1980. t. II: La ville médiévale.

ENNEN, E. *Die europäische Stadt des Mittelalters*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1972.

FRANCASTEL, P. (Ed.). *Les Origines des villes polonaises*. Paris: Mouton, 1960.

HAASE, C. (Ed.). *Die Stadt des Mittelalters*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges, 1969. I: Begriff, Entstehung und Ausbreitung.

LAVEDAN, P. *Histoire de l'urbanisme*. Paris: H. Laurens, 1966. v. I.

LESTOCQUOY, J. *Les Villes de Flandres et d'Italie sous le gouvernement des patriciens*. Paris: PUF, 1952.

LUDAT, H. *Vorstufen und Entstehung des Städtewesens in Osteuropa*. Köln-Braunsfeld: [s.n.], 1956.

MUNDY, J.-H.; RIESENBERG, P. *The Medieval Town*. Princeton: Van Nostrand, 1958.

PETIT-DUTAILLIS, CH. *Les Communes françaises*. Paris: A. Michel, 1970.

PLANTZ, H. *Die deutsche Stadt im Mittelalter*. Graz: Böhlau-Verlag, 1954.

PLATT, C. *The English Medieval Town*. New York: McKay; London: Secker & Warburg, 1976.

PLESNER, J. *L'Émigration de la campagne à la ville libre de Florence au XIII^e siècle*. Copenhague: Nordisk Verlag, 1934.

RENOUARD, Y. *Les Villes d'Italie de la fin du X^e siècle au début du XIV^e siècle*. 2^e éd. par Ph. Braunstein. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, 1969. 2 v.

ROMERO, J.-L. *La Revolución burguesa en el mundo feudal*. Buenos Aires: [s.n.], 1969.

RÖRIG, F. *Die europäische Stadt und der Kultur des Bürgertums im Mittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1955.

STÄDTEWESEN und Bürgertum als geschichtliche Kräfte. Gedächtnisschrift für F. Rörig, 1953.

WERNER, E. *Stadt und Geistesleben im Hochmittelalter*. Weimar: H. Bölaus Nachfolger, 1980.

XVIII. CORPORAÇÕES, ARTESÃOS, OFÍCIOS

FAGNIEZ, G. *Études sur l'industrie et la classe industrielle à Paris aux XIII^e et XIV^e siècles*. Paris: F. Vieweg, 1877.

GEREMEK, B. *Le Salariat dans l'artisanat parisien aux XIII^e-XV^e siècles. Étude sur le marché de la main-d'œuvre au Moyen Age*. Paris: [s.n.], 1968. Trad. fr.

KNOPP, D.; JONES, G. P. *The Medieval Mason*. Manchester: [s.n.], 1933.

MICKWITS, G. *Die Kartellfunktionen der Zünfte und ihre Bedeutung bei der Entstehung des Zunftwesens*. Helsinki: [s.n.], 1936.

XIX. COMÉRCIO, MOEDA, MERCADORES

BISSON, T.-N. *Conservation of Coinage*. Oxford: Claredon Press, 1979.

BLOCH, M. *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe*. Paris: A. Colin, 1954.

CIPOLLA, C. *Money, Prices and Civilization in the Mediterranean World*. Princeton: Published for the University of Cincinnati by Princeton University Press, 1956.

DELORT, R. *Le Commerce des fourrures en Occident à la fin du Moyen Age*. Rome: École Française de Rome, 1978. 2 v.

DE VALDEAVELLANO, L. G. *El mercado. Apuntes para su estudio en Leon y Castilla durante la Edad Media*. Madrid: [s.n.], 1952.

DOLLINGER, PH. *La Hanse, XII^e-XVII^e siècles*. Paris: Aubier, 1964.

ESPINAS, G. *Les Origines du capitalisme*. Lille: E. Raoust, 1933. t. I: Sire Jehan Boinebroke.

FOURNIAL, E. *Histoire monétaire de l'Occident Médiéval*. Paris: F. Nathan, 1970.

LE GOFF, J. *Marchands et Banquiers du Moyen Age*. Paris: [s.n.], 1980. (*Mercadores e banqueiros da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991)

LOPEZ, R. S. *La Revolution commerciale dans l'Europe médiévale*. Paris: Aubier Montaigne, 1974. Trad. fr.

POWER, E. *The Wool Trade in English Medieval History*. Oxford: [s.n.], 1941.

RENOUARD, Y. *Les Hommes d'affaires italiens du Moyen Age*. Paris: A. Colin, 1968.

SAPORI, A. *Le Marchand italien au Moyen Age*. Paris: A. Colin, 1952.

XX. A SOCIEDADE: INTEGRAÇÕES E EXCLUSÕES

ASPECTS de la marginalité au Moyen Age. Montreal: L'Aurore distribution la Maison de diffusion - Quebec, 1975.

- BOSWELL, J. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- BRODY, S.-N. *The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- DYCKMANN, W. *Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität*. Paderborn: F. Schöningh, 1937.
- EXCLUS et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales. Senefiance 5, Aix-en-Provence. Paris, 1978.
- HUNNISSETT, R. F. *The Medieval Coroner*. Cambridge: University Press, 1961.
- IMBERT, J. *Les Hôpitaux en droit canonique*. Paris: Vrin, 1947.
- KEEN, M. *The Outlaws of Medieval Legend*. Toronto: University of Toronto Press, 1961.
- LES MARGINAUX et les exclus dans l'histoire. Paris: Union Générale d'éditions, 1979. Cahiers Jussieu 5.
- MCDONNELL, E. W. *The Beguines and Beghards in Medieval culture*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1954.
- MICHAUD-QUENTIN, P. *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*. Paris: Vrin, 1970.
- MOLIAT, M. *Les Pauvres au Moyen Age*. Paris: Hachette, 1978. (*Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989)
- MOLIAT M. (Ed.). *Études sur l'histoire de la pauvreté*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1974. 2 v.
- PUGH, R. B. *Imprisonment in Medieval England*. Cambridge: [s.n.], 1968.
- SCHWIER, W. *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*. Paderborn: [s.n.], 1970.
- SOZIALE Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters. Berlin, 1979. *Miscellanea Mediaevalia*, 12.
- ULLMANN, W. *The Individual and Society in the Middle Ages*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1966.

XXI. JUDEUS

- BARON, S. W. *Histoire d'Israël: vie sociale et religieuse*. Paris: [s.n.], 1957-1961. t. II, III, IV.
- BLUMENKRANZ, B. *Les Auteurs latins chrétiens du Moyen Age sur les Juifs et le judaïsme*. Paris: [s.n.], 1963.
- BLUMENKRANZ, B. (Ed.). *Art et archéologie des Juifs en France médiévale*. Toulouse: Privat, 1980.
- CHAZAN, R. *Medieval Jewry in Northern France*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- DASBERG, L. *Untersuchungen über die Entwertung des Judenstatus im 1 Jhrhundert*. Paris: Mouton, 1965.
- GRAYZEL, J. *The Church and the Jews in the XIIIth century*. Philadelphia: The Dropsie College for Hebrew and cognat Learning, 1933.
- JUDENTUM im Mittelalter. Berlin: de Gruyter, 1966. *Miscellanea Mediaevalia*, 4.
- KATZ, J. *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile relations in Medieval and Modern Times*. Oxford: [s.n.], 1961.
- KISCH, G. *The Jews in Medieval Germany. A Study of their legal and social status*. New York: Ktav Pub. House, 1970.
- POLIAKOV, L. *Histoire de l'antisémitisme*. Paris: [s.n.], 1953. t. I.
- SCHOLEM, G. *Les Origines de la Kabbale*. Paris: Montaigne, 1966. Trad. fr.
- TRACHTENBERG, J. *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relations to Modern Antisemitism*. New Haven: Yale University Press, 1943.

XXII. PEREGRINAÇÕES

- SIGAL, P. A. *Les Marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*. Paris: A. Colin, 1974.

VASQUEZ DE PARGA, L.; LACARRA, J.-M.; URIA RIU, J. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Madrid: [s.n.], 1948-1949. 3 v.

VELLIARD, J. *Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques-de-Compostelle*. Mâcon: Protat, 1963.

VOYAGE, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales. Aix-en-Provence: CUER MA; Paris: Diffusion: H. Champion, 1976. Seneffiance 2.

XXIII. DIREITO E IDÉIAS POLÍTICAS

BERGES, W. *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*. Leipzig: Hierseman, 1938.

BLOCH, M. *Les Rois thaumaturges*. Paris: A. Colin, 1961. (*Os reis taumaturgos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998)

CALASSO, F. *I glossatori e la teoria della sovranità*. Milano: Giuffrè, 1957.

_____. *Medio evo del diritto*. Milano: Giuffrè, 1954.

DAVID, M. *La Souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique*. Paris: Dalloz, 1954.

DE PANGE, J. *Le Roi très chrétien*. Paris: A. Fayard, 1949.

FOLZ, R. *L'Idée d'empire en Occident du Ve au XV^e siècle*. Paris: Aubier, 1953.

KANTOROWICZ, E. *The King's two bodies*. Princeton: Princeton University Press, 1957. (*Os dois corpos do rei*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998).

KELLER, R. von. *Freiheitsgarantien für Person und Eigentum im Mittelalter*. Heidelberg: C. Winter, 1933.

KUTTNER, S. *Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law*. [Latrobe, Pa.: Archabbey Press], 1960.

LE BRAS, G. (Ed.). *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*. Paris: Sirey, 1965. t. VII: L'Age classique 1140-1378, Sources et théories du droit.

LEWIS, E. *Medieval Political Ideas*. London: Routledge & Paul, 1954. 2 v.

MEIJERS, E.-M. *Études d'histoire du droit*. Leyde: [s.n.], 1959. t. III: Le Droit romain au Moyen Age.

MOCHI ONORY, S. *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*. Milano: Vita e pensiero, 1951.

MORRALL, J.-B. *Political Thought in Medieval Times*. New York: Harper & Row, 1962.

PACAUT, M. *La Théocratie. L'Église et le pouvoir laïque au Moyen Age*. Paris: Aubier, 1957.

_____. *Les Structures politiques de l'Occident médiéval*. Paris: A. Colin, 1969.

POST, G. *Studies in Medieval Legal Thought, Public Law and the State, 1100-1322*. Princeton: Princeton University Press, 1964.

RIESENBERG, N. *Inalienability of Sovereignty in Medieval Thought*. New York: Columbia University Press, 1956.

SCHRAMM, P.-E. *Der König von Frankreich: das Wesen der Monarchie vom 9^{ten} zum 16^{ten} Jahrhundert*. Weimar: B. Böhlau Nachf., 1939. 2 v.

_____. *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*. Stuttgart: Hiersemann, 1954. 3 v.

TELENBACH, G. *Libertas: Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*. Leipzig: [s.n.], 1936.

TOUCHARD, J. (Ed.). *Histoire des idées politiques*. Paris: PUF, 1959. (*História das idéias políticas*. Mem-Martins: Europa-América, [1970?]. t. I.

ULLMANN, W. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. New York: Barnes & Noble, 1961.

XXIV. VIDA INTELECTUAL

ALESSIO, F. *Il pensiero dell'Occidente feudale in Filosofia e Società*, I. Bologna: [s.n.], 1975.

ARNALDI, G. (Ed.). *Le origini dell'Università*. Bologna: Il Mulino, 1974.

ARTS libéraux et Philosophie au Moyen Age. Actes du IV^e Congrès international de philosophie médiévale. Montreal: Institut d'études médiévales; Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1969.

BALDWIN, J.-W. *The Scholastic Culture of the Middle Ages 1000-1300*. Lexington: Heath, 1971.

BULTOT, R. *Christianisme et valeurs humaines, la doctrine du mépris du monde en Occident de saint Ambroise à Innocent III*. Paris: [s.n.], 1963-1964. 2 v. t. IV: Le XI^e siècle.

CHENU, M.-D. *La Théologie au XII^e siècle*. Paris: Vrin, 1957.

..... *La Théologie comme science au XIII^e siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1957.

COBBAN, A.-M. *The Medieval Universities: their development and organization*. London: Methuen, 1975.

CRISCIANI, CH.; GAGNON, CL. *Alchimie et Philosophie au Moyen Age: perspectives et problèmes*. Montréal: L'Aurore, 1980.

THE CULTURAL Context of Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Sciences and Theology in the Middle Ages. Dordrecht-Boston: D. Reidel, 1975.

DE GANDILLAC, M.; JEAUNEAU, E. (Ed.). *Entretiens sur la Renaissance du XII^e siècle*. Paris: Mouton, 1968.

DE LAGARDE, G. *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*. nlle éd. Louvain: E. Nauwelaerts, 1956-1963. 6 v.

DE LUBAC, H. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Paris: Aubier, 1959-1964. 4 v.

FOREST, A.; STEENBERGHEN, F. van; DE GANDILLAC, M. *Le Mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle*. Paris: Bloud & Gay, 1951. (t. XII de l'Histoire générale de l'Église, de Fliche et Martin)

GILSON, E. *La Philosophie au Moyen Age*. Paris: Payot, 1947. (*A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995)

JEAUNEAU, E. *La Philosophie médiévale*. Paris: PUF, 1963.

LECLERCQ, J. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*. Paris: Cerf, 1957.

LE GOFF, J. *Les Intellectuels au Moyen Age*. Paris: [s.n.], 1957. (*Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1988)

LEY, H. *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957.

MURRAY, A. *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

PARE, G.; BRUNET A.; TREMBLAY, P. *La Renaissance du XII^e siècle: les écoles et l'enseignement*. Paris: Vrin; Ottawa: Inst. d'études médiévales, 1933.

PAUL, J. *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*. Paris: A. Colin, 1973.

RENUCCI, P. *L'Aventure de l'humanisme européen au Moyen Age (IV^e-XIV^e siècles)*. Paris: Société d'édition les belles lettres, 1953.

ROQUES, R. *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*. Paris: Aubier, 1954.

SMALLEY, B. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: [s.n.], 1970.

STEENBERGHEN, F. van. *La Philosophie au XIII^e siècle*. Louvain: Publications universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1966.

VERGER, J. *Les Universités au Moyen Age*. Paris: PUF, 1973. (*As universidades na Idade Média*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1990)

VIGNAUX, P. *Philosophie au Moyen Age*. Paris: A. Colin, 1958.

WOLFF, PH. *L'Éveil intellectuel de l'Europe*. Paris: Seuil, 1971.

XXV. LITERATURA

BADEL, P.-Y. *Introduction à la vie littéraire du Moyen Age*. Paris: Bordas, 1969.

BEC, P. *La Poésie lyrique en France au Moyen Age*. Paris: [s.n.], 1977-1978. 2 v.

BEZZOLA, R.-R. *Les Origines et la formation de la littérature courtoise en Occident*. Paris: Champion, 1958-1963. 5 v.

BOASE, R. *The Origin and Meaning of Courtly Love. A critical Study of European Scholarship*. Manchester: Manchester University Press, 1977.

BOLGAR, R.-R. *The Classical Heritage and its Beneficiaries*. Cambridge: University Press, 1954.

BOUTET, D.; STRUBEL, A. *Littérature, politique et société dans la France du Moyen Age*. Paris: PUF, 1979.

CAMPROUX, CH. *Histoire de la littérature occitane*. Paris: [s.n.], 1972.

COMBARIEU DU GRÉS, M. de. *L'Idéal humain et l'expérience morale chez les héros des chansons de geste des origines à 1250*. Aix-en-Provence: Université de Provence; Paris: Diffusion: H. Champion, 1979.

- CURTIUS, E.-R. *La Littérature européenne et le Moyen Age latin*. Paris: [s.n.], 1956. Trad. fr. (*Literatura européia e Idade Média latina*. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1996).
- DE RIQUER, M. *Les Chansons de geste françaises*. Paris: [s.n.], 1968.
- DOBIACHE-ROJDESVENSKY, O. *Les Poésies des Goliards*. Paris: Rieder, 1931.
- DUBOIS, M.-M. *La Littérature anglaise du Moyen Age*. Paris: PUF, 1962.
- ESTRADA, F. L. *Introducción a la Literatura Medieval Española*. Madrid: Grelos, 1979.
- FRAPPIER, J. *Amour courtois et table ronde*. Genève: Droz, 1973.
- GHELLINCK, J. de. *L'Essor de la littérature latine au XIIe siècle*. Paris: Desclée & Brouwer, 1946. 2 v.
- JAUSS, H.-R. *Untersuchungen zur mittelalterlichen Tierdichtung*. Tübingen: M. Niemeyer, 1959.
- KOHLER, E. *L'Aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*. Paris: Gallimard, 1974. Trad. fr.
- LE GENTIL, P. *La Chanson de Roland*. Paris: Hatier-Boivin, 1955.
- _____. *La Littérature française du Moyen Age*. Paris: A. Colin, 1963.
- LEHMANN, P. *Die Parodie im Mittelalter*. München: [s.n.], 1963.
- LEJEUNE, R. *La Chanson de geste et l'histoire*. Liège: [s.n.], 1958.
- LEWIS, C.-S. *The Discarded Image: an Introduction to Medieval and Renaissance Literature*. Cambridge: University Press, 1964.
- LOOMIS, R. S. (Ed.). *Arthurian literature in the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press, 1959.
- LORCIN, M. TH. *Façons de sentir et de penser: les fabliaux français*. Paris: H. Champion, 1979.
- LOUIS, R. *De l'histoire à la légende. Girart, comte de Vienne*. Auxerre: [s.n.], 1946-1947. 2 v.
- MARROU, H.-I. *Les Troubadours*. Paris: Seuil, 1971.
- MARX, J. *La Légende arthurienne et le Graal*. Paris: PUF, 1952.
- _____. *Nouvelles recherches sur la littérature arthurienne*. Paris: C. Klincksieck, 1965.

- PAYEN, J.-CH. *Manuel d'Histoire littéraire de la France: le Moyen Age*. Paris: Editions Sociales, 1965.
- _____. *Littérature française. Le Moyen Age*. Paris: [s.n.], 1970. t. I: Des origines à 1300.
- POIRION, D. *Le Roman de la Rose*. Paris: Hatier, 1973.
- REY-FLAUD, H. *Pour une dramaturgie du Moyen Age*. Paris: PUF, 1980.
- RICHTER, P. (Ed.). *Literatur im Feudalismus*. Stuttgart: [s.n.], 1975.
- LES ROMANS du Graal dans la littérature des XII et XIII siècles. Paris: CNRS, 1956.
- ROSSI, V. *Storia della letteratura italiana*. Milano: [s.n.], 1946. t. I.
- WADDELL, M. *The Wandering Scholars*. [S.l.: s.n.], 1954.
- WESSELSKI, A. *Märchen des Mittelalters*. Berlin: H. Stubenrauch, 1925.
- ZUMTHOR, P. *Histoire littéraire de la France médiévale*. Paris: PUF, 1954.
- _____. *Essai de poétique médiévale*. Paris: Seuil, 1972.

XXVI. CIÊNCIAS

- AGRIMI, J.; CRISCIANI, CH. *Medicina del corpo e medicina dell'anima*. Milano: [s.n.], 1978.
- _____. *Malato, medico e Medicina nel Medioevo*. Torino: Loescher, 1980.
- ALESSIO, F. *Mito e Scienza in Ruggero Bacone*. Milano: Ceschina, 1957.
- CLAGETT, M. *The Science of Mechanics in the Middle Ages*. Madison: [s.n.], 1956.
- CROMBIE, A.-C. *Histoire des sciences de saint Augustin à Galilée*. Paris: [s.n.], 1958. Trad. fr.
- FRANKOWSKA, M. *Scientia as interpreted by Roger Bacon*. Varsovia: [s.n.], 1971.
- GRANT, E. *Physical Science in the Middle Ages*. New York: Wiley, 1971.
- JUSCHKEWITSCH, A. P. *Geschichte der Mathematik im Mittelalter*. Basel: Pfalz, 1964. Trad. alemã.

- KIMBLE, G. H. T. *Geography in the Middle Ages*. London: Methuen, 1938. (*Geografia na Idade Média*. Londrina. Ed. da Uel, 2000).
- LAWN, B. *The Salernitan Questions*. [S.l.: s.n.], 1962.
- LINDBERG, D. C. (Ed.). *Science in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- MIÉLL, A. *Panorama general de historia de la ciencia*. Buenos Aires: [s.n.], 1946. t. II: El mundo islamico y el occidente medieval cristiano.
- STOCK, B. *Myth and Science in the XIIIth century*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- TATON, R. (Ed.). *Histoire générale des sciences*. Paris: PUF, 1957. t. I: La Science antique et médiévale par G. Beaujovan.
- THORNDIKE, L. *A History of Magic and Experimental Science*. New York: Macmillan, 1923. t. II: During the first thirteen Centuries of our Era.
- WRIGHT, J.-K. *Geographical Lore of the Time of the Crusades*. New York: Dover Publications, 1965.

XXVII. ARTE

- BAITRUSAITIS, J. *Le Moyen Age fantastique*. Paris: A. Colin, 1955.
- CHRISTE, Y. *Les Grands Portails romans*. Genève: Droz, 1969.
- CONANT, K.-J. *Carolingian and Romanesque Architecture 800-1200*. London: [s.n.], 1959.
- DEBIDOUR, V.-H. *Le Bestiaire sculpté du moyen Age en France*. Paris: Arthaud, 1961.
- DEMIANS D'ARCHIMBAUD, G. *Histoire artistique de l'Occident médiéval*. Paris: A. Colin, 1968.
- DEMUS, O. *La Peinture murale romane*. Paris: Flammarion, 1970.
- DUBY, G. *Le Temps des cathédrales, l'art et la société*. Paris: Gallimard, 1976. (*O tempo das catedrais*. Lisboa: Estampa, 1979).

- _____. *L'Europe au Moyen Age. Art Roman, art gothique*. Paris: Arts et métiers graphiques, 1979. (*A Europa na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1992).
- FOCILLON, H. *Art d'Occident*. Paris: [s.n.], 1965. (*Arte do Ocidente: a Idade Média românica e gótica*. Lisboa: Estampa, 1980).
- FRANCASTEL, P. *L'Humanisme roman*. Paris: [s.n.], 1970.
- _____. *Frontières du Gothique*. Paris: Mouton, 1970.
- FRANKL, P. *The Gothic, Literary Sources and Interpretations Through Eight Centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1960.
- GAUTHIER, M.-M. *Émaux du Moyen Age occidental*. Paris: [s.n.], 1972.
- GRODECKI, L. *Le Vitrail roman*. Friburgo: Office du livre, 1977.
- GRODECKI, L. et al. *Le Siècle de l'An Mil*. Paris: Gallimard, 1973.
- HAHNLOSER, H. R. *Villard de Honnecourt*. Vienne: [s.n.], 1933.
- HARVEY, J. *The Gothic World 1100-1600*. London: Batsford, 1950.
- KIRSCHBAUM, E.; BRAUNFELS, W. (Ed.). *Lexicon der christlichen Ikonographie*. Rom: Herder, 1968-1976. 8 v.
- LADNER, G. B. *Ad imaginem Dei. The Image of Man in Mediaeval Art*. [Iatrobe, Pa.: Archabbey Press], 1965.
- PANOFSKY, E. *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris: Minuit, 1967. Trad. fr. (*Arquitetura gótica e pensamento escolástico*. São Paulo: Martins Fontes, 1997).
- PORCHER, J. *L'Enluminure française*. Paris: Arts et métiers graphiques, 1959.
- REESE, G. *Music in the Middle Ages*. New York: W. W. Norton, 1940.
- SAUERLÄNDER, W. *La Sculpture gothique en France, 1140-1270*. Paris: [s.n.], 1972.
- SCHAPIRO, M. *Romanesque Art*. New York: G. Braziller, 1977.
- SCOBELTZINE, A. *L'Art féodal et son enjeu social*. Paris: Gallimard, 1973.
- SIMPSON, O. von. *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval concept of Order*. New York: Pantheon Books, 1956.
- STEINEN, W. von den. *Homo caelestis. Das Wort der Kunst im Mittelalter*. München: Francke, 1965. 2 v.

WYLIE EGBERT, V. *The Medieval Artist at Work*. Princeton: Princeton University Press, 1967.

XXVIII. IGREJA, RELIGIÃO, ESPIRITUALIDADE

CONGAR, Y. *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*. Paris: Cerf, 1970.
L'EREMITISMO in Occidente nei secoli XI e XII. Milano: Vita e pensiero, 1965.

FLICHE, A.; MARTIN, V. (Ed.). *Histoire générale de l'Eglise*. Paris: [s.n.], 1940-1953. t. VII (888-1057), t. VIII (1057-1123), t. IX (1123-1198), t. X, (1198-1274).

HINNEBUSH, W. A. *History of the Dominican Order*. [Staten Island, NY: Alba House], 1966.

JULGMANN, J.-A. *Missarum sollemnia, explication génétique de la messe romaine*. Paris: Aubier, 1950. 2 v. Trad. fr.

KNOWLES, M. D.; OBOLENSKY, D. *Nouvelle Histoire de l'Eglise*. Paris: Seuil, 1968. t. II: Le Moyen Age.

LAIICI nella "Societas Christiana" dei secoli XI e XII. Milano: Vita e pensiero, 1968.

LEBRAS, G. *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale*. Paris: [s.n.], 1962-1964. 2 v. (t. 12, de l'Histoire Générale de l'Eglise de Fliche et Martin).

LECLERCQ, J.; VANDENBROUKE, F.; BOUYER, L. *La Spiritualité du Moyen Age*. Paris: Aubier, 1961.

MOORMAN, J. R. H. *A History of the Franciscan Order*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

PACAUT, M. *Les Ordres monastiques et religieux*. Paris: F. Nathan, 1970.
_____. *Histoire de la papauté de l'origine au Concile de Trente*. Paris: [s.n.], 1976.

SOUTHERN, R. W. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.

ESPIRITUALITÀ cluniacense. Todi: Presso l'Accademia tudertina, 1960.

VAUGHAN, A. *La Spiritualité du Moyen Age occidental, VIII^e-XII^e*. Paris: PUF, 1975. (*A espiritualidade da Idade Média Ocidental: séculos VIII-XII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995)

_____. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*. Rome: École française de Rome, 1981.

VICAIRE, M. H. *Histoire de saint Dominique*. Paris: Cerf, 1957. 2 v.

VIOLANTE, C. *Studi sulla Cristianità Medioevale*. Milano: Vita e pensiero, 1972.

LA VITA comune del clero nei secoli XI e XII. Milano: Vita e pensiero, 1962.

WOLLASCH, J. *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt*. München: W. Fink, 1973.

XXIX. HERESIAS, FEITIÇARIA, RELIGIOSIDADE POPULAR

BOGLIONI P. (Ed.). *La Culture populaire au Moyen Age*. Montréal: [s.n.], 1978.

BORST, A. *Les Cathares*. Paris: [s.n.], 1974. Trad. fr.

CAPITANI, O. (Ed.). *L'eresia medievale*. Bologna: Il Mulino, 1971.

CARDINI, F. *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*. Firenze: La Nuova Italia, 1979.

COHN, N. *Les Fanatiques de l'Apocalypse*. Paris: Julliard, 1962. (*Na senda do milénio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Presença, 1981)

DELARUELLE, E. *La Piété populaire au Moyen Age*. Torino: Bottega d'Erasmus, 1975.

GONNET, G.; MOLNAR, A. *Les Vaudois au Moyen Age*. Torino: Claudiana, 1974.

GRUNDMANN, H. *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Neue ausgabe. [Hildesheim: Olms Verlagsbuchhandlung], 1961.

_____. *Ketzergeschichte des Mittelalters*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963.

HARMENING, D. *Superstitio. Überlieferungs und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Berlin: E. Schmidt, 1979.

KOCH, G. *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter*. Berlin: Akademie Verlag, 1962.

LAMBERT, M. D. *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomilism to Hus*. London: E. Arnold, 1977.

LE GOFF, J. (Ed.). *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle (XI-XVIIIe s.)*. Paris: Mouton, 1968.

LOURDAUX, W.; VERHELST, D. (Ed.). *The Concept of Heresy in the Middle Ages*. Louvain: University Press, 1976.

MANSELLI, R. *L'Eresia del male*. Napoli: Morano, 1963.

_____. *La Religion populaire au Moyen Age*. Montréal: Institut d'études médiévales Albert-le-Grand, 1975.

MANTEUFFEL, T. *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Age*. Paris: Mouton, 1970. Trad. fr.

MOORE, R. I. *The Birth of Popular Heresy*. London: Eduard Arnold, 1975.

NEILL, R. *Le Phénomène cathare*. nle éd. Toulouse: [s.n.], 1968.

RUNCIMAN, S. *Le Manichéisme médiéval*. Paris: [s.n.], 1959. Trad. fr.

SCHMITT, J.-CL. *Le Saint Lévrier. Guinefort guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*. Paris: Flammarion, 1979.

THIOUZELLIER, CH. *Catharisme et Valdésisme en Languedoc à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle*. Louvain: Nauwelaerts, 1969.

TÖPFER, B. *Das Kommende Reich des Friedens*. Berlin: Akademie-Verlag, 1964.

WAKEFIELD, W. L.; EVANS, A. P. *Heresies of the High Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1969.

WERNER, E. *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums*. Leipzig: Koehler & Amelang, 1956.

XXX. SENSIBILIDADES, MENTALIDADES, IDEOLOGIAS

BEITRÄGE zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen. Berlin: De Gruyter, 1964. (Miscellanea Mediaevalia, 3)

BERNHEIMER, R. *Wild Men in the Middle Ages*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952.

BLOOMFIELD, M.-W. *The Seven Deadly Sins*. [S.l.: s.n.], 1952.

BOAS, G. *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*. Baltimore: John Hopkins Press, 1948.

BORST, A. *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. Stuttgart: A. Hiersemann, 1957-1961. 3 v.

BROWE, P. *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters*. Breslau: [s.n.], 1932.

BUGGE, J. *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Idea*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.

DE BRUYNE, E. *Études d'esthétique médiévale*. Bruges: De Tempel, 1946. 3 v.

DEMPE, A. *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung, eine geisteswissenschaftliche Studie über die Summa*. München: B. Oldenbourg, 1925.

DEVISSE, J.; MOLLAT, M. *L'Image du noir dans l'art occidental*. Fribourg: [s.n.], 1979. 2 v., t. II.

LE DIABLE au Moyen Age. Aix-en-Provence: Cierma, 1979. (Senefiance n. 6)

DIE MÄCHTE des Guten und Bösen, Vorstellungen im XII und XIII Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte. Berlin: De Gruyter, 1977. (Miscellanea Mediaevalia, 11)

DUBY, G. *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris: Gallimard, 1978. (As Três Ordens ou o imaginário do feudalismo. Lisboa: Estampa, 1982)

GRAF, A. *Il Diavolo*. nuova edizine. Roma: Salerno, 1980.

GURJEWITSCH, A. J. *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. Dresden: Verlag der Kunst, 1978. Tradução alemã do russo.

LE GOFF, J. *La Naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981. (O nascimento do purgatório. Lisboa: Estampa, 1993)

LE ROY LADURIE, E. *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris: Gallimard, 1975. (*Montaillou: cátaros e católicos numa aldeia francesa (1294-1324)*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997)

MAURER, F. *Leid: Studien zur Bedeutungs und Problemgeschichte*. Bern: [s.n.], 1951.

MÉNARD, PH. *Le Rire et le sourire dans le roman courtois en France au Moyen Age (1150-1250)*. Genève: Droz, 1969.

MISCH, G. *Geschichte der Autobiographie*. Frankfurt am main: [s.n.], 1949-1955. 4 v.

MOODY, E.-A. *Truth and Consequence in Medieval Logic*. Amsterdam: North-Holland, 1953.

LA MORT au Moyen Age, Colloque de la Société des historiens médiévistes, Strasbourg: Librairie Istra, 1979.

NELLI, R. *Écrivains non-conformistes du Moyen Age occidental*. Paris: [s.n.], 1977.

PAYEN, J. CH. *Le Motif du repentir dans la littérature française médiévale*. Genève: [s.n.], 1968.

LE SENTIMENT de la mort au Moyen Age. Montréal: Aurore, 1979.

SPRANDER, R. *Mentalitäten und Systeme*. Stuttgart: Uion-Verlag, 1972.

STERNAGEL, P. *Die Artes Mechanicae im Mittelalter. Begriffs und Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des XIII Jahrhunderts*. München: [s.n.], 1966.

XXXI. TEMPO, MEMÓRIA, HISTÓRIA

ANTIQUI une Moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter. Berlin: de Gruyter, 1974. (*Miscellanea Mediaevalia*, 9)

DUBY, G. *Le Dimanche de Bouvines*. Paris: Gallimard, 1973. (*O domingo de Bouvines*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993)

GRAF, A. *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*. Torino: [s.n.], 1975.

GRAUS, F. *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*. Köln: Böhlau, 1975.

GUENÉE, B. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier Montaigne, 1980.

XXXII. VIDA COTIDIANA

BOUCHER, F. *Histoire du costume en Occident de l'Antiquité à nos jours*. Paris: [s.n.], 1967.

DELORT, R. *Le Moyen Age, histoire illustrée de la vie quotidienne*. Lausanne: A. Michel, 1972.

DESLANDRES, Y. *Le Costume image de l'homme*. Paris: A. Michel, 1976.

FARAL, E. *La Vie quotidienne au temps de Saint Louis*. Paris: Hachette, 1942.

LANGLOIS, CH. V. *La Vie en France au Moyen Age de la fin du XII^e au milieu du XIV^e siècle*. Paris: [s.n.], 1926-1928. 4 v.

MOULIN, L. *La Vie quotidienne des religieux au Moyen Age, X^e-XV^e siècle*. Paris: Hachette, 1978.

PASTOUREAU, M. *La Vie quotidienne en France et en Angleterre au temps des chevaliers de la Table ronde*. Paris: Hachette, 1976. (*No tempo dos cavaleiros da tábola redonda*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989)

TIGNER HOLMES JR., U. *Daily Living in the XIIth Century*. Madison: University of Wisconsin Press, 1952.

VERDON, J. *Les Loisirs au Moyen Age*. Paris: J. Tallandier, 1980.